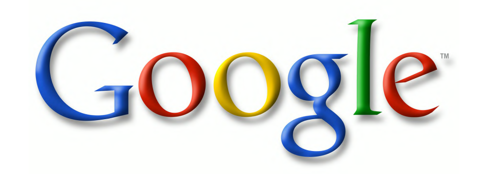
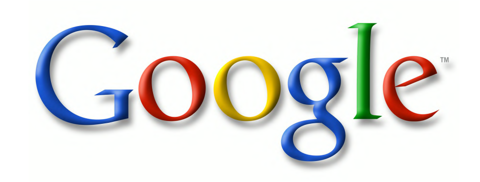



Google

LES GRANDES QUESTIONS DU SIÈCLE

INSTITUTES

DU

DROIT NATUREL

PRIVÉ ET PUBLIC

ET DU

DROIT DES GENS

Par M** B**

Licencié en droit.

Justitia elevat gentem; miseros autem facit populos peccatum.
Proverb. XIV. 34.

TOME PREMIER

PARIS

ÉTIENNE GIRAUD, LIBRAIRE-ÉDITEUR
20, Rue Saint-Sulpice, 20.

BRUXELLES
GOEMAERE, LIBRAIRE
52, rue de la Montagne.

PARIS
A. DURAND, LIBRAIRE
7, rue Cujas.

1866

Imp. Ch. Oberthur, à Rennes. — Mon à Paris, rue des Bl.-Manteaux, 35.

INSTITUTES

DU

DROIT NATUREL

ET DU

DROIT DES GENS

LES GRANDES QUESTIONS DU SIÈCLE

INSTITUTES

DU

DROIT NATUREL

PRIVÉ ET PUBLIC

ET DU

DROIT DES GENS

Par M** B**

Licencié en droit.

Justitia elevat gentem; misereros autem facit populos peccatum.
Proverb. XIV. 34.

TOME PREMIER·

PARIS
ÉTIENNE GIRAUD, LIBRAIRE-ÉDITEUR
Rue Saint-Sulpice, 20.

1866.

OCT 7 1935

10/7/35

AVIS DE L'ÉDITEUR

Cet ouvrage, qui par sa doctrine est, en ce qui concerne les questions sociales, un commentaire anticipé de l'Encyclique du 8 décembre 1864, était déjà terminé lorsque parut l'acte pontifical. Aussi n'y trouvera-t-on aucune allusion à cet acte, alors cependant qu'il eût été si naturel de l'invoquer à l'appui des sentiments de l'auteur, auxquels il donne une confirmation si précieuse. Quoique certaines circonstances aient retardé la publication de ce travail, nous le donnons tel que son auteur l'avait fixé avant la promulgation de l'Encyclique. Toutefois nous avons cru utile d'indiquer, dans un tableau que l'on trouvera à la page suivante, d'une part les propositions du *syllabus* des erreurs condamnées, jointes à l'Encyclique, qui sont relatives aux matières traitées dans ces *Institutes;* et de l'autre les paragraphes de celles-ci, dont l'enseignement est plus directement confirmé par ces propositions. Le public sera sans doute frappé de l'exactitude avec laquelle l'écrivain s'était conformé par avance à la doctrine promulguée depuis par l'Auguste Chef de l'Eglise, et ce ne sera pas à ses yeux une médiocre recommandation pour l'ouvrage que nous lui présentons.

25 février 1865.

TABLEAU DE CONCORDANCE

Des propositions du Syllabus *du 8 décembre 1864, et des paragraphes correspondants des* Institutes *du Droit naturel.*

Syllabus. Propositions.	Institutes. §§
III.	61, 80, 81.
XIV.	6.
XVI.	220.
XIX.	563.
XX.	563, 566.
XXVI.	568.
XXVIII.	567.
XXIX.	567.
XXXIII.	568.
XXXIX.	79, 522.
XL.	560.
XLI.	567, 572.
XLII.	566, 572.
XLIV.	572, 573.
XLV.	364.
XLVI.	567.
XLVII.	364.
XLVIII.	567.
XLIX.	567.
L.	566.
LI.	566.
LII.	570.
LIII.	570.
LIV.	573.
LV.	255, 377, 572.
LVI.	64, 83, 225.
LVII.	6, 225, 567.
LIX.	467.
LX.	494.
LXI.	466, 467 et note finale XXV.
LXII.	607.
LXIII.	449, 451.
LXIV.	466 et note finale XXV.
LXV.	353.
LXVII.	353.
LXVIII.	359.
LXIX.	525.
LXXI.	359.
LXXIII.	359.
LXXIV.	359.
LXXVII.	225, 560.
LXXVIII.	560.
LXXIX.	529.
LXXX.	494.

PRÉFACE

La pensée de cet ouvrage nous a été inspirée par le désir de remplir un vide dont se plaignent souvent ceux qui se livrent à l'étude du droit, et dont nous avons ressenti nous-même les inconvénients lorsque nous suivions les cours publics de cette faculté. On y explique sans doute avec talent les textes de nos Codes et ceux des lois romaines ; on y enseigne le droit *légal*, mais il n'y est guère question du droit de la nature, qui doit cependant lui servir de base, dans la science comme dans les institutions des peuples. Nul cours spécial n'est destiné à son enseignement dans la plupart des facultés, et peut-être faut-il plutôt s'en féliciter que s'en plaindre, vu l'esprit qui règne depuis longtemps dans les régions universitaires.

Quoi qu'il en soit, la jeunesse des écoles demeure privée d'un enseignement nécessaire, dont l'absence laisse sans bases tout l'édifice de ses connaissances juridiques. Elle s'habitue ainsi à négliger les questions de principes et de conscience pour ne considérer que l'ordre légal, et bientôt elle en vient à ne plus connaître d'autre règle du juste et de l'honnête que les lois écrites par les hommes. La morale se trouve presque circonscrite dans le Code pénal : tendance funeste dont nous

ne voyons que trop les déplorables conséquences dans l'affaiblissement, devenu si commun, du sens moral.

Si un jeune homme, soupçonnant qu'il peut y avoir quelque chose de plus fondamental en droit que le Code, veut se livrer à l'étude du droit de la nature et des gens, dont il a quelquefois entendu prononcer le nom par ses maîtres, on le renvoie aux ouvrages de Grotius, de Puffendorf, de Burlamaqui, de Vatel, etc., tous protestants et plus ou moins imbus des principes d'où sont sorties, comme leurs conclusions logiques, nos théories révolutionnaires. Ces auteurs, le premier surtout, ne sont pas, à la vérité, sans mérite ; mais le mal chez eux est tellement mêlé au bien que leur étude est pleine de dangers pour des jeunes gens qu'on n'a garde de prémunir contre leurs erreurs. Les principes du droit public, ou la philosophie sociale, sont traités par ces écrivains dans l'esprit qui dominait au XVIIIe siècle et qui a produit la révolution.

Ce serait donc rendre un grand service, non seulement à la jeunesse des écoles, mais encore à beaucoup de jurisconsultes, aux ecclésiastiques et aux hommes sérieux de toute profession, que de leur offrir un moyen facile d'acquérir des connaissances dont ils ont tous plus ou moins besoin dans un temps comme le nôtre. Car, il faut le dire, la science sur laquelle nous écrivons renferme les principes de solution pour les questions si graves qui s'agitent aujourd'hui dans toutes les classes instruites, et dont dépendent le bonheur et le salut même de la société. Un traité court et substantiel, exposant avec précision les principes du

droit naturel et leur application à l'individu, à la famille et à la société publique, atteindrait ce but, ce nous semble, et ce traité nous l'avons cherché en vain parmi les ouvrages écrits dans notre langue. Elle s'est, il est vrai, enrichie depuis peu d'un livre remarquable qui fera époque dans l'histoire de la science et que nous désirerions vivement voir prendre la place usurpée par les auteurs protestants. Nous voulons parler de l'*Essai théorique sur le droit naturel* de Taparelli, que nous avions étudié déjà avant qu'il fût traduit en français et dont nous nous sommes souvent inspiré : guide sûr et profond, mais que sa profondeur même et le développement qu'il a donné à l'exposition de sa doctrine rend trop peu accessible à beaucoup de lecteurs. Tant de gens aujourd'hui n'ont ni le temps, ni le goût de lire de longs ouvrages! Il nous a donc semblé qu'auprès de ce beau monument, il y avait place encore pour un travail plus humble; et c'est ce qui nous a inspiré la confiance d'entrer à notre tour dans la carrière si noblement parcourue par cet homme supérieur. Nous avons pensé aussi qu'une méthode d'exposition plus didactique encore que la sienne pourrait convenir davantage à un certain nombre de lecteurs[1], et surtout à l'enseignement, si l'on voulait quelque part y employer notre ouvrage. C'était une raison de plus pour croire qu'il ne serait pas entièrement inutile, malgré le mérite éminent de son devancier. Tel a été aussi le jugement de plusieurs personnes compétentes qui nous ont pressé de donner suite à notre projet.

Ceci nous amène à parler de la méthode que nous avons suivie. Elle n'est pas absolument la même dans toutes les parties de l'ouvrage. Il en est quelques-unes qui ne se prêtent guère qu'à une simple exposition. D'autres, au contraire, celles qui renferment les théories fondamentales, et plus ou moins métaphysiques, d'où découlent les premières, s'accommodent mieux de la forme plus serrée, usitée dans la scolastique, et là nous nous sommes prêtés à cette exigence. Cette forme, en effet, donne à l'exposition des principes plus de netteté et de précision, à leur démonstration plus de force et d'évidence; elle met en relief, en les posant comme *thèses*, les points essentiels sur lesquels il importe d'attirer surtout l'attention, et qui, simplement énoncés dans un discours suivi, échapperaient facilement à un lecteur peu attentif. Cette méthode a donc, dans les matières qui la comportent, un avantage incontestable au point de vue de la science. Il est vrai qu'au point de vue littéraire, elle a aussi ses inconvénients. Elle oblige à employer un style simple, sans ornement, et d'une uniformité qui le rend peu agréable par le retour fréquent des tournures et des formules syllogistiques. La seule qualité qu'on puisse lui demander équitablement, c'est d'être correct. Nous nous sommes efforcés de satisfaire à cette condition, et nous espérons qu'on voudra bien s'en contenter. En semblables matières, les avantages du fond doivent l'emporter sur ceux de la forme, auprès des hommes sérieux, et nous n'écrivons que pour ceux-là. Chacun doit comprendre que dans un traité de droit naturel

qui repose comme point de départ sur les idées les plus abstraites de la métaphysique, ce n'est pas de l'amusement que l'on vient chercher, mais une doctrine claire, précise et solide, exprimée simplement. Si on l'y trouve, on doit s'en contenter, car, pour l'ordinaire, ce qui serait donné au-delà de ces limites aux exigences littéraires, tournerait au détriment de ces qualités essentielles.

Pour ne pas interrompre l'ordre des idées, nous avons rejeté en forme de notes, dans un appendice final, certains développements, empruntés pour la plupart à d'autres écrivains, et qui ne sont pas sans importance, mais dont la longueur aurait embarrassé la marche du traité. Nous avons eu soin aussi, dans tout le cours de l'ouvrage, d'indiquer les auteurs d'une doctrine sûre, chez lesquels on peut étudier plus à fond les questions que nous ne pouvons guère qu'effleurer.

Quant à la doctrine que nous exposons, elle n'est point de nous. Nous n'avons pas la prétention d'inventer dans les sciences morales, sur lesquelles tout a été dit. Nous la laissons aux hommes du *progrès*, qui visent à créer une société toute nouvelle, à remplacer les anciens principes par un droit nouveau, et à changer jusqu'à la nature de l'homme. Nous nous sommes proposé de ne rien dire qui ne fût, autant que possible, fondé sur des raisons solides, confirmé par l'expérience et appuyé de l'assentiment des auteurs les plus compétents en chaque matière. Nous avons consulté selon l'occurrence les jurisconsultes, les publicistes, les philosophes et les théologiens les plus recommandables.

Ces derniers devaient surtout être entendus sur les principes fondamentaux du droit naturel, qui tiennent à la religion, et sur les règles de la moralité des actions humaines; car ils ont approfondi ces sujets mieux que personne. Aussi les avons-nous pris pour guides, spécialement dans la première partie, qui traite de cette matière. Aidé des conseils d'un pieux et savant ecclésiastique, auquel nous voulons en témoigner ici notre gratitude, nous y avons principalement suivi saint Thomas et Suarez, qui tiennent le premier rang dans la science théologique, et que les jurisconsultes eux-mêmes consulteraient souvent avec fruit.

Dans la seconde partie, qui traite du droit social, nous avons dû souvent chercher ailleurs nos inspirations et nos autorités; car ici la réforme, le philosophisme et la révolution qu'ils ont produits ont remué une foule de questions qui sommeillaient au temps des scolastiques. De là mille erreurs nouvelles qu'il faut combattre avec d'autres armes que les leurs. C'est ce qu'ont fait depuis deux siècles, et surtout dans ces derniers temps, les écrivains courageux qui ont défendu la société religieuse et la société civile, ébranlées jusque dans leurs fondements. Au XVIIe siècle, Bossuet et Fénélon pressentaient déjà l'orage que nous avons vu éclater, et cherchaient à le conjurer. Dans le siècle suivant, de nombreux apologistes de la religion luttèrent énergiquement contre le philosophisme qui le préparait. De nos jours enfin, au milieu même de la tempête qui a tout bouleversé et qui dure encore, on doit signaler parmi les défenseurs de la vérité MM. de

Maistre, de Bonald, de Haller, Rubichon, Balmès, de Saint-Victor, et plus récemment, en Italie, Audisio, Solimani, Liberatore, Taparelli surtout, qui a pour ainsi dire résumé tous les autres dans ses remarquables écrits.

C'est sur ces hommes, aussi recommandables par leurs vertus que par leurs talents, que nous avons voulu nous appuyer, persuadé qu'un cœur pur et droit est la disposition la plus essentielle pour trouver la vérité dans les sciences morales. Sans elle, le talent ne sert qu'à s'égarer soi-même et à égarer les autres.

Nous nous sommes étendu sur les questions du droit public, devenues de nos jours le principal terrain de la lutte, et auxquelles presque toutes les autres se rattachent en quelque manière. Que n'embrasse pas, en effet, cette haute politique sociale, si différente de celle qui n'agitait autrefois que des intérêts secondaires et des questions de territoire ou d'influence entre divers Etats? Il en est bien autrement aujourd'hui, que les problèmes les plus élevés de l'ordre social sont livrés à la dispute et au jugement de tous. De quoi s'agit-il, en effet, dans la politique moderne? De savoir s'il existe sur la terre quelqu'autorité légitime, ou si les princes ne sont que des valets de la populace, destinés à lui servir de jouet et révocables à merci? La société civile est-elle indépendante de Dieu dans sa constitution; peut-elle se suffire sans lui et tendre à sa fin en faisant abstraction de toute religion? Doit-il exister dans l'Etat une hiérarchie, comme l'idée même de l'ordre avait toujours semblé le demander, ou bien

faut-il niveler toutes choses et les réduire en poussière, sous prétexte de je ne sais quelle égalité réclamée par la nature? — Les droits des souverains, ceux mêmes des propriétaires, sont-ils quelque chose de sacré, ou bien est-il permis au peuple de détrôner tout prince qui a le malheur de lui déplaire et au voisin cupide de chasser le maître de son champ? — La force et le fait accompli sont-ils la seule chose digne de respect et le succès change-t-il en vertus tous les crimes? Une société est-elle heureuse et *progressive* par cela même que son organisation surexcite les passions de tout genre, expose l'autorité désarmée à un danger continuel de ruine par la licence sans bornes des opinions, des discours et des écrits? — La liberté politique n'est-elle autre chose que la faculté de conspirer impunément, pourvu qu'on le fasse *légalement*, à l'ombre d'institutions *libérales* qui semblent n'avoir pour but que de faciliter les conjurations et de mettre leurs auteurs en sûreté, comme le fameux Mazzini l'avoue dans les instructions données à ses seïdes? Une telle licence est-elle préférable à ces institutions d'*ancien régime* qui modéraient les ambitions, maintenaient la paix et la stabilité de l'Etat, favorisaient l'union, la prospérité et la perpétuité des familles, et par conséquent la simplicité et l'innocence des mœurs, ainsi que le respect de l'autorité? — Voilà les questions que soulève ce que l'on appelle aujourd'hui la politique. On demande en un mot si l'état violent dans lequel sont depuis soixante-dix ans les nations civilisées, et qui tend de plus en plus à soustraire la société humaine à

toute influence religieuse, doit être applaudi comme l'effet normal du progrès *humanitaire*, ou bien s'il faut diriger notre vaisseau, fracassé déjà sur tant d'écueils, vers ces rivages où nos ancêtres avaient vécu pendant de longs siècles, non pas, il est vrai, sans orages, mais du moins à l'abri des dangers qui menacent aujourd'hui la société d'une ruine entière et sans remède?

Ces questions, sans doute, où notre existence même est mise en jeu, méritent bien d'être approfondies par tous ceux qui s'occupent de la science sociale, et elles sont loin d'être étrangères à celle du *droit naturel*, qui ne concerne pas moins la société que l'individu. On ne nous reprochera donc pas, je l'espère, l'espace que nous leur avons consacré. Il importe d'éclairer la jeunesse sur tout cela, dans un temps où la vérité, devenue rare, est altérée presque partout par le mélange de tant d'erreurs. *Deminutæ sunt veritates a filiis hominum!*

Plusieurs trouveront peut-être que nous adhérons trop fortement aux principes sur lesquels reposait autrefois la société chrétienne; que nous estimons trop peu les immortels principes de 1789 et les précieuses conquêtes de la révolution; enfin, que nous ne tenons pas assez compte de l'esprit et des aspirations de la société moderne. Nous ne serons pas surpris de ce reproche; tant de gens ont plus peur d'une vérité austère, dite avec franchise, que des erreurs qui se produisent d'une manière cauteleuse, au nom de la conciliation et de la paix! « *La société*, dit avec raison

un des hommes qui a le mieux mérité d'elle en ce siècle, le vénérable M. Laurentie, *la société est arrivée à ce degré de mollesse où elle ne souffre plus l'intégrité des opinions, ou bien la liberté n'est à l'aise désormais que pour flatter la corruption : alors les écrits sont assurés de l'applaudissement et de la popularité.*

Rien n'est plus vrai; mais rien n'est plus triste : car au point où en sont venues les choses, on devrait enfin comprendre qu'il n'y a pas d'accord ni de transaction possible entre les deux principes qui se disputent le monde. La cité de Dieu et celle de Satan s'éloignent de plus en plus l'une de l'autre. L'Eglise, qui est la première, a été sommée de se mettre d'accord avec ce qu'il est convenu d'appeler la *société moderne,* qui représente la seconde; elle a solennellement répondu : *non possumus.* Ce langage devrait être entendu de tous les hommes honnêtes. L'esprit moderne, c'est-à-dire la révolution, qui avait voulu d'abord se dissimuler plus ou moins sous l'apparence de simples réformes politiques, a dit depuis son dernier mot. Ce qu'il veut, c'est l'indépendance de l'homme à l'égard de tout maître qu'il n'a pas librement choisi : c'est une société sans Dieu, ou du moins constituée en dehors de la loi divine. *Labia nostra a nobis sunt : quis noster Dominus est?* Ps. XI. Or, Dieu veut être le maître; et il a toujours menacé des plus terribles châtiments les sociétés qui prétendaient se soustraire à son empire. Qui assignera un milieu entre ces deux prétentions contradictoires et absolues! Le libéralisme

l'a entrepris; mais partout où il a réussi à faire prévaloir ses idées dans les institutions, ces idées, développées par une logique inflexible, ont promptement conduit aux dernières conséquences révolutionnaires.

Vingt fois recommencée, l'expérience a toujours donné le même résultat. A peine reste-t-il un Etat dans le monde civilisé qui ne l'ait subie, et il n'en est aucun qui n'y ait perdu en grande partie sa foi, ses mœurs, sa paix, et surtout sa sécurité pour l'avenir. Que veut-on donc encore pour ouvrir les yeux? Faut-il attendre que tout soit tombé dans un chaos irrémédiable? Pour nous, nous en avons vu assez pour comprendre que le plus grand besoin de la société moderne, c'est d'entendre la vérité pure, c'est qu'on lui montre ses erreurs, afin de l'en guérir, au lieu de l'endormir par de vaines flatteries. Que s'il est nécessaire d'accepter dans l'ordre matériel des faits indestructibles, accomplis par la révolution, et de renoncer à certaines formes de l'ancienne société, il est néanmoins indispensable de revenir aux principes sur lesquels celle-ci reposait, et de renoncer absolument aux théories de la révolution dont il n'y a rien de bon à attendre. Nos paroles découlent de cette conviction, confirmée par l'expérience de près d'un siècle. Nous n'entreprendrons point d'excuser la franchise de notre langage auprès de ceux qui *parlent de paix là où il n'y a point de paix possible* : nos efforts seraient inutiles. Nous nous bornerons à leur dire avec ce Romain expliquant la sienne : *Placere optassem; prodesse malui.*

INSTITUTES

DU

DROIT NATUREL

PRIVÉ ET PUBLIC

ET DU

DROIT DES GENS

INTRODUCTION

Le droit naturel et la philosophie morale, considérés dans leur ensemble, ne sont au fond qu'une seule et même science, sous deux dénominations diverses, dont la dernière était plus usitée chez les anciens, tandis que la première jouit d'une plus grande faveur auprès des modernes, surtout parmi les jurisconsultes. L'une et l'autre ont pour objet la direction des actions humaines au point de vue de l'honnêteté; mais, dans l'usage, le nom de *droit* a été presque restreint au réglement des relations qui unissent les

hommes entre eux, et qui donnent lieu à la distinction du *juste* et de l'*injuste* proprement dits. Dans ce sens, il fait abstraction des règles générales qui déterminent la moralité de toute action humaine, soit qu'elle regarde les autres hommes, soit qu'elle n'ait rapport qu'à Dieu ou à l'agent lui-même, et la partie de la science qui explique ces règles conserve plus proprement le nom de philosophie morale. Plusieurs appellent celle-ci *ontologie du droit*, parce qu'elle en contient les bases fondamentales, puisque l'appréciation du juste et de l'injuste dans nos rapports avec nos semblables présuppose la connaissance des conditions d'où dépend la moralité de tous nos actes.

Si donc on veut posséder pleinement la science des mœurs, il faut unir ces deux parties qui peuvent être distinguées, mais qu'on ne saurait séparer sans tronquer la science. C'est l'inconvénient dans lequel sont tombés les jurisconsultes protestants qui, ayant mis les premiers en usage le nom de *droit naturel*, se sont imaginé avoir aussi inventé la chose, et qui, s'attachant uniquement aux notions juridiques, ont peu à peu confondu ce droit avec les prescriptions de la loi humaine. C'est ainsi que nous voyons aujourd'hui une école nombreuse substituer cette loi à la conscience, et l'assigner pour dernier critère du juste et de l'injuste. Tels sont tous les fauteurs de l'omnipotence de l'Etat.

Quant à nous, nous nous proposons d'embrasser tout à la fois, et les principes généraux de la morale naturelle, et leur application aux actions particulières d'où naissent les droits et les devoirs, et nous diviserons

notre traité en deux parties, correspondant à ce double objet.

2.—La philosophie morale est la science des mœurs et peut dans son ensemble être définie : *une science pratique dirigeant les mœurs humaines vers l'honnêteté*. Je dis : une *science*, parce que les règles qu'elle expose sont des conséquences déduites des premiers principes, le plus souvent avec certitude; *pratique*, parce qu'elle ne s'arrête pas comme la métaphysique à la pure contemplation de son objet, mais qu'elle applique ses principes à l'opération; je dis enfin : *dirigeant les mœurs humaines vers l'honnêteté*, parce qu'elle tend à donner aux actions de l'homme, non une perfection industrieuse, comme les autres arts, la rhétorique par exemple, mais l'honnêteté, c'est-à-dire la conformité à la raison. Ainsi, l'*objet matériel* de cette science sont les actions humaines, et son *objet formel* est l'aptitude qu'elles ont à se plier aux règles de l'honnêteté.

3. — De cette définition se déduit naturellement l'excellence de la philosophie morale, puisque des actions qu'elle dirige dépend principalement la félicité de l'homme, tant dans la vie présente que dans la vie future. C'est pour cela que Socrate a été exalté comme le véritable père de la philosophie morale, parce que, la retirant des stériles spéculations sur la constitution physique du monde, dans lesquelles ses prédécesseurs l'avaient renfermée, il l'appliqua au réglement des mœurs, sans lequel les autres sciences ne peuvent atteindre leur dernier but, puisque la connaissance du

vrai doit toujours avoir pour terme l'amour du bien. Mais ce sont surtout les sciences sociales, la politique et la jurisprudence civile, qui ont besoin de la philosophie morale comme d'une base sur laquelle elles s'appuient; car sans elle, elles ne seraient qu'un amas indigeste de statuts arbitraires, et pour ainsi dire un corps sans âme. En effet, la vie et la force de tout bon gouvernement viennent de la notion de cette fin, vers laquelle tendent chaque homme et la société entière, ainsi que de l'idée immuable de la justice, qui doit régler les rapports mutuels des hommes. C'est donc de là que doit se tirer la règle de tout droit positif, règle d'après laquelle doivent être portées, expliquées et au besoin corrigées les lois particulières des différents peuples.

Aussi cette science mérite-t-elle le nom de *sagesse*, de préférence aux autres parties de la philosophie. C'est pourquoi ceux qui excellent dans les sciences morales et sociales tiennent le premier rang parmi les philosophes, lors même qu'ils seraient moins distingués que d'autres dans les spéculations de la métaphysique pure, dont la certitude et l'utilité sont beaucoup moindres quand on les pousse au-delà des premiers principes sur lesquels elles reposent.

4. — Quant à la nécessité de la philosophie morale, elle n'est pas la même pour tous, car cette science peut être en partie suppléée par cette sorte d'instinct de la nature raisonnable qui nous fait juger de la moralité de certains actes avant même que nous ayons une connaissance distincte et précise des lois morales. Tou-

tefois, bien que ce *sens moral* (c'est le nom donné à cet instinct dont l'expérience révèle en nous l'existence) suffise pour diriger les hommes sans lettres dans les actions les plus communes, il ne donne cependant une règle absolue et parfaite de moralité qu'autant qu'il est perfectionné par l'étude et le raisonnement, qui aident à discerner ses jugements primitifs et vrais des erreurs qu'y mêlent souvent l'ignorance, la passion et les préjugés. La philosophie morale est donc, en tant que science proprement dite, non seulement utile, mais nécessaire au genre humain, encore qu'elle ne le soit pas à tous les individus.

5. — Deux voies sont ouvertes pour l'acquérir. D'abord l'autorité de la révélation divine, qui est non seulement la plus excellente et la plus sûre, mais encore la plus proportionnée à l'intelligence de la multitude et à la faiblesse de la raison humaine, qu'elle met à l'abri de ces erreurs honteuses qui ont trop souvent déshonoré la philosophie payenne.

L'autre voie, plus propre aux philosophes, est celle du raisonnement, qui tire de la considération de la nature humaine les règles des mœurs par un travail plus pénible et cependant moins fructueux et moins sûr. L'insuffisance de celle-ci pour le bon ordre de la société ne ressort que trop de l'histoire de la philosophie antique, qui nous montre les plus beaux génies tombant dans des erreurs fréquentes et grossières. Il suffit de citer Platon, le *divin* Platon, comme l'appelaient les anciens, qui, dans son livre *de la république*, a préconisé d'avance les absurdes rêveries du commu-

nisme moderne. Ceux qui aujourd'hui, renonçant aux lumières de la révélation, prétendent fixer la règle des mœurs par des spéculations purement rationnelles, ne sont pas plus heureux, comme l'expérience le montre chaque jour. Sans doute, l'étude philosophique de cette règle a son utilité lorsque le flambeau de la doctrine chrétienne luit devant elle pour suppléer ses défauts et corriger ses erreurs, et cette utilité consiste surtout à montrer l'accord de la foi et de la droite raison. Mais ceux-là méritent un blâme sévère qui, dédaignant le secours si précieux de la révélation, n'acceptent aucune direction dans leurs études morales, ne se soumettent à aucune autorité : et nous voyons sans cesse cette témérité punie par les aberrations les plus honteuses. Ici donc, comme dans les autres branches de la philosophie, la raison doit s'exercer avec une dépendance modeste de la doctrine révélée, pour en recevoir ce qui lui manque lorsque ses lumières lui font défaut, ainsi qu'il arrive dans les questions difficiles surtout lorsque l'intérêt des passions est en jeu.

6. — Mais cette recherche rationnelle des vérités morales peut elle-même se faire de deux manières ; ce qui a donné naissance à deux écoles, appelées l'une philosophique et l'autre historique. La première s'attache à la considération intime de la nature humaine, d'où elle déduit ses conclusions. L'autre prend la tradition pour base ; et, étudiant les lois, les usages et les inclinations des peuples selon la différence des temps et des circonstances, elle accepte en quelque sorte les faits comme la règle du droit, au lieu de les

juger d'après une règle immuable fixée *à priori*. Sans doute, dans les choses morales, tout ce qui tient à l'élément historique et traditionnel mérite une grande attention; car c'est souvent la manifestation extérieure des lois intimes qui régissent la nature humaine. Ceux qui font profession de mépriser cet élément pour se livrer à un rationnalisme purement spéculatif, sont fort exposés à donner dans les chimères de l'esprit de système. Néanmoins, comme les faits procèdent aussi souvent de l'abus de la liberté, il est nécessaire de les comparer à des principes absolus qui leur servent de règle; et l'on sera dans le vrai en mêlant dans une juste mesure l'une et l'autre méthode. La science de la morale doit donc s'appuyer de telle sorte sur la raison, qu'elle s'aide aussi de l'histoire et des traditions du genre humain, et qu'elle ait toujours devant les yeux le flambeau de la révélation pour éclairer et assurer sa route.

7. — Cette voie modeste et sûre a été depuis longtemps abandonnée par les protestants qu'ont suivis nos rationnalistes modernes. Méprisant la doctrine des Pères de l'Eglise et des théologiens scolastiques, ils prétendent avoir tiré des ténèbres, qui l'obscurcissaient selon eux, la science du droit naturel et de la philosophie morale; tandis qu'on pourrait, au contraire, leur reprocher avec raison d'avoir déshonoré, par leurs erreurs, la doctrine qu'ils avaient reçue saine et pure des mains de ceux qu'ils dénigrent (1).

(1) « La philosophie du moyen-âge, dit Ahrens, a fait faire » peu de progrès au droit naturel dont les principes, au lieu » d'être rationnellement développés, furent subordonnés à des

Pour venger les saints Pères de ces accusations injustes, qu'il nous suffise de rapporter les paroles d'un homme illustre entre les protestants, Buddée, qui, dans un jour de justice et de bon sens, s'est exprimé ainsi à leur sujet : « Souvent les plus anciens » docteurs de l'Eglise ont traité à fond les principes du » droit naturel. Si quelqu'un doutait de ce que j'avance, » qu'il lise et qu'il approfondisse Basile-le-Grand, » Grégoire de Nasianze et Chrysostôme lui-même, » cette gloire suprême, non seulement de l'Eglise » grecque, mais de l'Eglise universelle. Il est constant » que toutes les fois qu'ils ont traité les questions de ce » droit, et cela leur arrive très-souvent, ils les ont » résolues avec une pénétration et une sûreté de ju- » gement remarquables. Aussi Grotius, l'heureux » restaurateur de cette philosophie, croyait-il éclairer » singulièrement ces abstractions et leur donner beau- » coup de force, lorsqu'il pouvait les appuyer de l'au- » torité de ces pontifes. Personne n'ignore, je pense, » quelle habileté Ambroise qui, à l'exemple de Cicéron, » a écrit trois livres *des offices*, a déployée dans cette » partie de la science. Si quelqu'un l'ignore, qu'il » consulte Jean Bœcler qui, dans la préface mise par » lui à ces livres d'Ambroise, a rendu leur mérite » manifeste aux yeux de tous. » *Histoire du droit* » *naturel.*

» dogmes religieux vagues et souvent confus. » *Cours de droit naturel*, etc., *1re livraison. Bruxelles, 1838.* — On peut voir la réfutation anticipée de cette calomnie dans Schwartz; *Institut, juris publici, naturæ et gentium, prolegomen. Instruct. 6 et 7.*

Quant aux scholastiques, écoutons l'aveu de Grotius, que les protestants regardent comme le père de la science du droit naturel, et à qui ils ont emprunté en effet presque tout ce qu'ils ont de bon, quoique lui-même n'ait rien dit de juste et d'important qui n'ait été enseigné avant lui par les docteurs catholiques. « Les scholastiques, dit-il, qui ont succédé aux Pères » de l'Eglise, montrent souvent beaucoup de génie et » de pénétration; mais comme ils ont vécu dans des » siècles malheureux, où les lettres et les sciences les » plus utiles étaient entièrement négligées, il ne faut » pas s'étonner si, parmi plusieurs bonnes choses » qu'ils ont dites, on en trouve quelques-unes sur les- » quelles ils ont besoin d'indulgence. Cependant, » lorsqu'ils s'accordent dans la décision de quelque » point de morale, il n'arrive guère qu'ils se trompent, » parce qu'ils sont très-clairvoyants et fort ingénieux » à découvrir les bévues et les fausses pensées des » autres. Avec tout cet esprit de dispute, ils ne laissent » pas de donner un exemple louable de modestie, en » ce qu'ils combattent leurs adversaires uniquement » par des raisons bonnes ou mauvaises, sans avoir » recours à ces armes étrangères dont l'usage s'est in- » troduit depuis peu, et qui déshonorent les lettres et » les savants : je parle des injures, fruit honteux d'un » esprit qui n'est pas maître de lui-même. » — *Du Droit de la paix et de la guerre. Prolegomen*, § 52.

Ces paroles d'un auteur si estimé des jurisconsultes modernes, nous serviront sans doute d'excuse auprès de ceux qui se glorifient d'être ses disciples, s'ils nous

voient chercher dans la sagesse des docteurs catholiques le complément et la confirmation des investigations de la raison pure.

8. — Notre traité se divise en deux parties. La première comprend les règles générales de la philosophie morale ou l'*ontologie* du *droit.* La seconde, faisant l'application de ces principes aux actions particulières, contient l'exposition des droits et des devoirs de l'homme, qui font la matière du droit naturel privé et public et du droit des gens.

Les trois premiers livres de l'ontologie du droit renferment des notions assez abstraites, comme le sont toujours les questions fondamentales. Si quelques lecteurs éprouvaient de la difficulté à en suivre le développement, ils pourraient les omettre et passer aux livres suivants, dont la matière est plus accessible à tous. Néanmoins, afin qu'ils aient un point de départ assuré, nous résumerons ici brièvement en leur faveur les notions essentielles qui servent de base à toute la science, et dont la démonstration fait l'objet des premiers livres. Ils seront toujours à même de l'y retrouver quand ils voudront, et en attendant, ils auront sous les yeux un exposé sommaire des principes qui pourra absolument leur suffire pour avancer d'un pas ferme dans leurs études ultérieures. Cet exposé sera même utile à tous, en donnant dès l'abord une vue d'ensemble des fondements de la science.

EXPOSÉ SOMMAIRE DES BASES DU DROIT NATUREL

9. — I. — L'homme n'agit jamais que pour se procurer quelque bien, c'est-à-dire quelque chose qui convienne à sa nature; car la fuite même du mal est un bien pour lui. Mais cette recherche du bien particulier, qui est l'objet de chaque action, part d'un principe plus élevé, l'amour du bien en général, ou de cette plénitude de bien dont la possession serait pour l'homme cette félicité à laquelle il aspire nécessairement. Sans doute, il ne pense pas expressément au bonheur dans tous ses actes; néanmoins, le désir d'être heureux en est implicitement le mobile, et il n'envisage les biens particuliers qu'il y recherche que comme des anticipations du bonheur et des moyens d'y parvenir.

Le bien particulier que l'on recherche dans chaque action en est le but ou la *fin*. La *fin* est donc le mobile d'un acte. On appelle *fin prochaine* ou *fin intermédiaire* celle qui se rapporte à une autre. Ainsi le salaire, qui est le but immédiat d'un travail, se rapporte à la fortune, qui tend elle-même à la conservation et aux jouissances de la vie. — On appelle *fin dernière* celle qui ne se réfère à aucune autre fin ultérieure, mais à laquelle, au contraire, toutes les autres se rapportent. Telle est pour l'homme la félicité, pour l'amour de laquelle il recherche tous les autres biens.

10. — II. — Si l'homme veut nécessairement le bonheur ou la béatitude considérée en général, il est

libre de se déterminer à lui-même l'espèce de bien dans laquelle il prétend la trouver, sauf à se tromper dans ce choix; car, en réalité, il n'y a qu'un seul être qui soit le souverain bien et qui puisse satisfaire les désirs de l'homme. Cet être, c'est Dieu, qui est par conséquent notre seule fin dernière véritable et sérieuse, tandis que les autres que nous pouvons imaginer ne sont que des chimères incapables de rassasier les désirs de notre cœur. Aussi voyons-nous que la possession d'aucun des biens que l'homme recherche sur la terre ne parvient à calmer son inquiétude ni à le rendre parfaitement heureux. C'est là une vérité d'expérience qu'il suffit d'indiquer ici, et dont notre premier livre contient la démonstration et tout le développement.

Dieu est donc nécessairement la fin dernière de l'homme, dont il est aussi par la création le premier principe, et conséquemment le maître absolu, puisqu'il n'y a point de titre mieux fondé à la propriété d'une chose que de lui avoir donné l'être. Aussi veut-il, et cela avec un droit incontestable, que l'homme, sa créature, le glorifie en lui rapportant tout ce qu'il est et tout ce qu'il fait comme à sa fin dernière, c'est-à-dire en le reconnaissant pour le souverain bien, la perfection infinie, son auteur et son maître, seul capable de satisfaire ses aspirations au bonheur. Ainsi la gloire de Dieu est nécessairement la fin dernière de l'homme, puisque la sagesse de Dieu exigeait qu'en le créant il le destinât à cette fin, sans laquelle l'action divine n'aurait pas eu un objet digne d'elle.

11. — III. — Mais si Dieu veut avant tout tirer sa gloire de l'existence et des actions de l'homme, il veut aussi lui donner le bonheur comme récompense de sa fidélité à procurer cette gloire. Ce bonheur consiste à posséder pleinement un jour, par ses facultés de connaître et d'aimer, ce bien souverain auquel il devait tendre d'abord par une connaissance et un amour moins parfaits. La pleine connaissance et l'amour parfait du souverain bien, Dieu, qui en constituent la possession, forment donc essentiellement, dans la vie éternelle, la béatitude de l'homme.

Le bonheur imparfait qui l'y prépare, et qu'il lui est possible de goûter sur la terre, consiste pareillement dans une connaissance vraie, quoique obscure, et un amour moins parfait, qui constituent la recherche du même souverain bien. Toutes les jouissances d'un autre ordre, qui ne sont pas rapportées à cette recherche, ne sont que des lueurs trompeuses et une sorte de mirage, offrant aux yeux de l'homme l'apparence du bonheur, mais ne pouvant aboutir qu'à la plus cruelle déception. Car, par là même qu'en les poursuivant l'homme dirige sa tendance vers un souverain bien supposé et purement fictif, dont les apparences mêmes n'existent que dans la vie présente, cette tendance, après quelques années d'illusion, aboutit facilement au néant et au désespoir de s'être trompé sur le but de toute son existence. Voilà quelle est la vraie situation de l'homme pour le présent et pour l'avenir, par rapport au but de sa vie et de tout l'ensemble de ses opérations. Telle est, en un mot, la

théorie fondamentale de la fin dernière et du bonheur de l'homme.

Voyons maintenant quelles conséquences en découlent pour le réglement de ses mœurs.

12. — IV. — La nécessité où l'homme se trouve de tendre par ses actes à Dieu, sa fin dernière, s'il veut l'atteindre et posséder ainsi le bonheur, n'est pas une nécessité *absolue*, puisqu'à raison de sa liberté, il peut s'y soustraire en perdant ce bonheur. C'est une nécessité *relative* et *finale*; c'est-à-dire celle qui lie le moyen à la fin; de telle sorte qu'il faut ou ne pas atteindre celle-ci, ou employer celui-là. Or, quand la fin est indispensable, comme l'est pour l'homme celle qui lui procure le bonheur, objet nécessaire de tous ses vœux, la nécessité qui l'y rattache prend le nom d'*obligation* ou de *devoir*. L'obligation, que l'on définit ordinairement *la nécessité morale de faire ou d'omettre quelque chose*, est donc une alternative proposée au choix de l'être libre, à la différence de la nécessité *physique* ou *absolue*, qui est incompatible avec la liberté, et qui ne saurait tomber sur les êtres qui en jouissent.

Or, comme le bonheur est ce que l'homme veut par-dessus tout, et le terme auquel aboutissent tous ses autres désirs, l'obligation qu'il a de tendre à sa fin dernière est son devoir principal, et le fondement de tous les autres.

Ainsi, la base de toute la morale est l'obligation où nous sommes de tendre à Dieu comme à notre véritable fin dernière, et d'employer tous les moyens nécessaires pour l'atteindre.

Le principe de cette obligation, du côté de Dieu, est qu'il a pu et dû vouloir qu'il en fût ainsi. Il l'a *pu*, en vertu du domaine absolu qu'il a comme Créateur sur sa créature pour disposer d'elle et de ses actes et les diriger selon son bon plaisir. Il l'a *dû*, parce que sa sagesse exigeait que, dans l'acte de la création, il se proposât une fin digne de lui, laquelle ne pouvait être que sa propre gloire. Or, cette gloire résultait ici des actes de connaissance et d'amour par lesquels la créature raisonnable l'honore en le recherchant comme le bien souverain, ou du châtiment de cette même créature, qui, cherchant ailleurs ce bien qu'elle désire invinciblement, ne parvient pas à l'y trouver, et devient ainsi souverainement malheureuse. Dieu, qui est seul et en lui-même, et par rapport à nous, le souverain bien et la fin dernière, veut donc nécessairement être recherché et honoré comme tel par l'homme, qu'il a créé capable de le connaître et de l'aimer ainsi; et il lui en impose l'obligation.

Le principe de cette obligation, du côté de l'homme, est la dépendance absolue où il se trouve à l'égard de Dieu, seul capable de lui procurer par sa possession la félicité qu'il désire invinciblement, en vertu de l'amour nécessaire qu'il se porte à lui-même. Il faut, en effet, qu'il cherche sa fin et sa béatitude en Dieu, ou qu'il s'expose à en être à jamais privé. Car il a bien, il est vrai, le pouvoir physique de chercher le bonheur en dehors de Dieu, puisqu'il est libre; mais c'est à la condition de ne jamais l'atteindre, et d'expier par un souverain malheur la violation de son obligation.

13. — V. — De cette obligation fondamentale naissent tous les autres devoirs qui se rapportent soit à Dieu, soit aux autres hommes, soit à nous-mêmes.

Devoirs par rapport à Dieu, que nous devons aimer comme le souverain bien, plus que toutes choses, et honorer par conséquent par tous les actes qu'il peut exiger de nous, et par l'observation de l'ordre essentiel, qui règle les rapports de tous les êtres avec lui et entre eux ; observation que sa sagesse et sa sainteté imposent nécessairement à toute créature raisonnable.

Devoirs envers les autres hommes, que l'on doit, selon la volonté de Dieu, aimer et aider selon son pouvoir à tendre vers lui, comme vers leur fin dernière. D'où naît l'obligation de ne pas leur nuire dans cette recherche et de respecter en eux, par égard pour le souverain domaine de Dieu, les droits, les facultés et les biens qu'il leur a départis. A cela reviennent tous les devoirs de charité et de justice qui nous lient envers les autres, et qui font partie de l'ordre voulu de Dieu.

Devoirs envers nous-mêmes, qui consistent à régler, conformément à ce même ordre, l'amour nécessaire que nous avons pour nous et l'usage de nos diverses facultés. On voit comment tous les devoirs, qui forment la matière du droit naturel, dérivent de l'obligation fondamentale de tendre à Dieu comme fin.

14. — VI. — De la même obligation découle la distinction radicale du bien et du mal moral. Car les actes par lesquels l'homme tend à Dieu comme fin sont bons, puisqu'ils se terminent, au moins médiate-

ment, à la possession du souverain bien. Tels sont les actes d'amour explicite, ou du moins implicite, de Dieu; ceux qui honorent quelqu'une de ses perfections par une certaine ressemblance avec elle, et en général tous ceux qui sont conformes à l'ordre naturel établi de Dieu entre les êtres : ordre que nous manifeste la lumière de la droite raison. Toutes ces actions étant ordonnées conformément à la volonté de Dieu, tendent à lui comme fin d'une manière plus ou moins directe et plus ou moins efficace. Elles sont donc conformes à sa sainteté, qui est l'archétype de toute moralité, et par conséquent elles sont moralement bonnes.

Les actes qui éloignent de Dieu comme fin dernière sont mauvais, parce qu'ils privent l'homme du souverain bien qu'il désire néanmoins invinciblement, et le conduisent ainsi au souverain mal résultant pour lui de cette privation. Tels sont les actes qui répugnent à quelqu'un des attributs divins, qui violent l'ordre naturel des êtres, et dans lesquels l'homme, par une appréciation fausse et une volonté dépravée, se constitue sa fin dernière hors de Dieu en quelque bien créé. Car ce bien, pris comme fin et recherché en dehors des exigences de l'ordre raisonnable, n'a qu'une apparence trompeuse, et s'évanouira au moment suprême où l'homme doit régler avec son Créateur le compte de toute sa vie.

L'aptitude ou l'inaptitude des actions à conduire l'homme à Dieu comme à sa fin est donc la raison première et générale de la distinction du bien et du mal moral. La raison particulière de la bonté ou de la ma-

lice de chaque action prise en détail est la conformité ou la non conformité qu'elle a avec tel point particulier de l'ordre général établi de Dieu entre les êtres; car c'est là ce qui lui donne ou lui enlève l'aptitude à conduire l'homme à Dieu.

Telle est en abrégé la théorie générale de la moralité des actions humaines et du fondement sur lequel cette moralité repose. Disons maintenant quelque chose des conditions qui déterminent la moralité de chaque action particulière considérée dans son individualité : conditions qui sont l'objet du troisième livre.

15. — VII. — Il ne s'agit ici que des actions tout à la fois *volontaires* et *libres*, c'est-à-dire qui procèdent de la volonté dirigée par la connaissance, et avec la faculté de s'en abstenir ou d'agir d'une manière différente.

Le *volontaire* est parfait quand la détermination de la volonté n'est accompagnée d'aucune répugnance. Dans le cas contraire, on l'appelle *mixte*. — Si une action est imposée par une contrainte à laquelle on ne puisse absolument résister, elle ne peut être attribuée à celui qui n'agit ainsi que comme un instrument passif, et elle n'a point en lui de valeur morale.

Trois autres choses, outre la *contrainte*, peuvent altérer plus ou moins dans un acte les qualités de *libre* et de *volontaire*, et même les détruire dans certains cas. Ce sont la *crainte*, la *passion* et l'*ignorance*.

1° La *crainte* qui, lorsqu'elle est grave, diminue l'inclination de la volonté vers l'acte auquel elle porte, ainsi que sa liberté. Elle peut même les détruire en-

tièrement, si elle va jusqu'à ôter l'usage de la raison. De là une excuse partielle ou totale par rapport à la culpabilité de l'acte, s'il est mauvais de sa nature.

2° La *passion* qui porte à une action mauvaise, peut aussi empêcher la culpabilité, si elle va jusqu'à ôter l'usage de la raison. Autrement elle la laisse subsister, mais en l'affaiblissant cependant, parce qu'elle diminue la liberté. Cette atténuation n'a pas lieu toutefois, si on a volontairement excité soi-même la passion, car alors les conséquences de celle-ci sont volontaires dans la cause.

3° L'*ignorance* d'une chose qu'on devrait savoir dans la circonstance où se présente l'action à faire peut être vincible ou invincible. Dans ce dernier cas, elle détruit le volontaire et excuse de faute l'action qui ne se serait pas faite si cette ignorance n'avait pas existé. L'ignorance vincible d'une chose que l'on devait savoir étant coupable, n'excuse pas une action sur laquelle elle a quelque influence, car cette action est volontaire au moins indirectement, c'est-à-dire dans sa cause : l'*ignorance*, qui aurait pu être dissipée par une diligence raisonnable.

16. — VIII. — L'acte humain emprunte sa moralité individuelle à un triple principe :

1° Son *objet formel*, c'est-à-dire la manière dont il atteint la chose qui est la matière de l'action. Telle est dans le vol, par exemple, l'usurpation *désordonnée* de l'argent qui, pris d'une autre manière, pourrait être également l'objet de l'aumône.

2° Les *circonstances*, qui accompagnent accidentel-

lement l'action et qui ne sont pas l'objet principal de l'intention de l'agent : si, par exemple, un vol est commis dans un lieu sacré. Les circonstances qui, changeant en quelque manière les rapports de l'action avec l'ordre, y ajoutent une bonté ou une malice accidentelle et secondaire. Elles peuvent même quelquefois changer son espèce morale, comme dans l'exemple ci-dessus du vol sacrilége.

3° La *fin* particulière que se propose librement l'agent, en dehors de celle que renferme la nature même de l'acte, est le troisième élément de sa moralité. Si elle est mauvaise, elle suffit pour le corrompre; si elle est bonne, elle augmente la bonté qui pouvait se trouver déjà dans l'objet de l'acte. Mais elle ne saurait lui ôter la malice qu'il aurait déjà; car un seul élément mauvais suffit pour vicier l'action qui le renferme. On voit par là la fausseté de cette maxime : que *la fin justifie les moyens*.

Cette influence de la fin montre aussi comment une action dont l'objet, la promenade par exemple, serait indifférent par lui-même, prend une moralité déterminée dans la personne de celui qui la fait, selon la fin ultérieure, bonne ou mauvaise, à laquelle cet agent rapporte son action.

17. — IX. — L'*imputation* ou attribution d'une action à un homme est de deux sortes, l'une de *fait*, l'autre de *droit*.

La première est cette propriété de l'action qui la fait attribuer avec ses conséquences naturelles à tel homme, comme à celui qui en est l'auteur et le maître. La

seconde est cette propriété morale de l'acte humain qui fait regarder son auteur comme digne de louange ou de blâme, et lui fait mériter récompense ou châtiment. C'est de celle-ci que nous parlons ici.

Le principal élément de cette imputation morale est la conscience de l'agent ou le jugement pratique qu'il porte sur la moralité de son action; car on ne peut attribuer à la volonté une qualité de son acte qu'elle aurait invinciblement ignorée. Or ce jugement exige une advertance actuelle, non seulement à la substance matérielle de l'acte, mais encore à sa bonté ou à sa malice; sans cela il ne serait pas libre, puisque la volonté ne saurait se porter librement sur un objet qui ne lui est pas présenté par l'intelligence. La règle générale de l'imputabilité est donc qu'elle suit la même proportion que l'advertance et la liberté. Cette règle posée, voici comment se détermine l'imputation morale.

I. — Pour qu'une action soit imputée comme bonne, il faut : 1° qu'elle soit réellement telle sous tous les rapports : savoir, par son objet, sa fin et ses circonstances; 2° qu'elle soit connue et voulue comme telle par celui qui la cause. Mais il n'est pas nécessaire que l'action soit commandée pour être bonne.

II. — Pour qu'une action soit imputée en elle-même comme mauvaise, il faut : 1° une certaine advertance actuelle à sa malice qui, sans cela, ne peut être voulue, faute de connaissance; 2° le consentement de la *volonté,* car le mouvement de l'appétit inférieur n'est pas libre; 3° un objet moral opposé à l'ordre,

soit par sa nature, soit par des circonstances accidentelles, soit enfin par la manière dont il est recherché. Or ces trois choses sont susceptibles de divers degrés, ce qui en met aussi dans la gravité des fautes. Toutefois, pour une faute grave, il faut une advertance pleine, un consentement parfait et un objet notablement opposé à l'ordre.

Le degré de moralité dans une action prise en elle-même, dépend surtout de sa nature. Mais le degré d'imputation de cet acte, se détermine d'après le degré de liberté et les autres circonstances. Ainsi on impute une action faite par fraude comme plus coupable que celle qui provient d'une simple négligence.

Après cet exposé succinct des principes fondamentaux, nous allons aborder notre première partie, destinée à les développer.

PREMIÈRE PARTIE

ONTOLOGIE DU DROIT NATUREL

OU

PRINCIPES GÉNÉRAUX DE LA PHILOSOPHIE MORALE

18. — Nous partagerons cette première partie en cinq livres. Le premier traitera des principes universels d'action qui mettent en mouvement les facultés humaines, c'est-à-dire du bien, de la fin et de la béatitude, qui, bien qu'ils ne soient en un certain sens qu'une même chose, peuvent cependant être considérés sous des aspects divers. — L'objet du second livre sera la moralité des actions humaines prise en général, ou le premier fondement de l'obligation morale et la raison radicale de la différence entre le bien et le mal. — Dans le troisième, nous examinerons la moralité des actes humains en particulier, en assignant les principes et les conditions dont elle dépend. — Le quatrième livre proposera la règle extérieure de l'opération humaine, c'est-à-dire la *loi;* nous y traiterons tant de la loi éternelle et naturelle que de la loi positive et humaine, au moins quant à leurs principales conditions. — Le cinquième livre, enfin, traitera brièvement de la règle intérieure des actions humaines ou de la *conscience*, autant qu'il est nécessaire au but que nous nous proposons.

LIVRE PREMIER

DU PREMIER PRINCIPE DES ACTIONS HUMAINES, OU DU BIEN, DE LA FIN ET DE LA BÉATITUDE

19. — Ce qui se présente tout d'abord à la pensée de celui qui veut traiter des actions de l'homme, c'est la considération du principe qui le fait agir, c'est-à-dire de la *fin* qu'il se propose dans ses actes, et qui ne peut être qu'un bien à atteindre par le moyen de ses facultés. S'il s'agit de la fin dernière, ce bien est la béatitude, dont la recherche est la source de toutes nos opérations et occupe le premier rang dans nos tendances, encore que sa possession ne puisse se trouver qu'à leur dernier terme. La fin dernière est donc pour nous ce que le but est pour l'archer : le point de mire de tous nos efforts et la règle de toute rectitude morale. Elle joue dans les choses pratiques, selon saint Thomas, le même rôle que joue dans la spéculation le premier principe, dont la connaissance doit être présupposée comme le fondement de toutes les autres notions. Afin de rendre plus clair ce que nous avons à dire de la fin dernière et de la béatitude, nous donnerons d'abord quelques notions sur le bien en général et sur la manière dont nous y tendons. Ce livre aura donc trois chapitres : le premier, du bien en général et de l'appétit qui nous porte vers lui ; le second, de la fin dernière, et le troisième, de la béatitude.

CHAPITRE PREMIER

DU BIEN EN GÉNÉRAL ET DE L'AMOUR QUI NOUS PORTE VERS LUI.

20. — Le *bien*, par rapport à chaque être, est *ce qui lui convient*. Cette convenance, nature propre du bien, est donc quelque chose de relatif, mais qui présuppose cependant aussi quelque chose d'absolu, *l'être*, commun à tout bien.

Le bien, considéré relativement à celui qui l'aime, peut être envisagé à un double point de vue : l'*objectif* et le *subjectif*. Nous nous plaçons au premier lorsque nous nous attachons à la bonté prise en elle-même comme digne d'amour par son excellence, et en faisant abstraction de l'utilité ou du plaisir que nous en pouvons tirer. Cet amour est le plus noble et ne se trouve que dans un être intelligent, qui peut seul apprécier l'excellence et la dignité des objets. Nous restons, au contraire, au point de vue *subjectif* lorsque, sans égard à la dignité intrinsèque de l'objet, nous le désirons à cause des avantages qu'il peut nous procurer, et alors c'est moins lui que nous-mêmes que nous nous proposons pour fin. Cette tendance, que l'on appelle amour *de concupiscence* ou amour *intéressé*, peut se trouver également dans une faculté raisonnable et dans une faculté purement sensitive, selon qu'il s'agit de l'avantage de l'âme ou de celui du corps.

Le bien, tel qu'on le considère dans la philosophie morale, et que l'on appelle *humain*, parce qu'il peut être l'objet des appétits libres ou spontanés de l'homme, se divise, à raison de la matière, en biens de l'âme, comme est la science, biens du corps, comme la santé, et biens de la fortune, comme la richesse.

21. — On peut, dans les divers biens, considérer trois choses : l'utilité, l'honnêteté et le plaisir. L'*utilité* est l'aptitude d'un bien à en procurer un autre, pour l'acquisition duquel il sert de moyen, comme la nourriture pour la conservation de la vie. Un bien considéré sous ce rapport ne peut jamais avoir la qualité de fin dernière. — L'*honnêteté* est la convenance qu'un bien a par lui-même avec la nature de l'être auquel il se rapporte. Le bien honnête est par conséquent celui qui est recherché pour cette convenance, et qui est par lui-même le terme de cette recherche. C'est ainsi que la science et la vertu conviennent à la nature raisonnable et la perfectionnent. Quoique le bien honnête, comme tel, soit recherché pour lui-même dans l'ordre auquel il appartient, il peut cependant, sous un autre rapport, être dirigé à l'acquisition d'un bien ultérieur, et revêtir ainsi la qualité de bien utile. C'est ainsi que la vertu nous est un moyen de parvenir à la béatitude. — Le *plaisir* est le repos que l'on trouve dans la possession du bien. Le bien sous ce rapport prend le nom de *délectable*, soit qu'il produise une délectation sensible, comme la nourriture, ou une délectation spirituelle, comme la science. Cependant le terme de *bien délectable*, sans autre qualification, désigne plutôt pour

l'ordinaire le bien sensible, et indique même le désordre qui se trouve dans sa recherche, lorsqu'on le prend comme fin.

Le bien utile sert à l'acquisition du bien honnête, de laquelle naît le bien agréable; mais le seul bien honnête reçoit d'une manière absolue le titre de bien *moral* ou bien de l'homme. L'utile et l'agréable n'appartiennent au bien moral qu'autant qu'ils sont conformes à la droite raison.

22. — Plusieurs conséquences résultent de ce qui précède. La première, c'est que dans le bien utile, considéré comme tel, ce n'est pas proprement lui que l'on aime, mais celui qu'il sert à acquérir. La seconde, c'est que le plaisir n'étant qu'une suite de la possession du bien convenable, l'ordre demande qu'on ne le recherche pas pour lui-même, mais seulement comme un effet de ce bien dont la nature donne à cette jouissance tel ou tel caractère. Il n'y a donc que le bien honnête qui puisse être recherché pour lui-même, et quoiqu'il puisse être joint à une certaine délectation, ce n'est point pour elle qu'il doit être aimé, mais pour la convenance qu'il a avec la nature de l'être qui le recherche.

Cependant, comme le repos, né de la possession, qui constitue le plaisir, termine aussi à sa manière la tendance vers le bien, il peut arriver que l'homme agisse pour ce repos, qui devient alors sa fin. Cela, toutefois, n'est jamais parfaitement conforme à l'ordre naturel. Pour bien apprécier cette manière d'agir, il faut distinguer si le plaisir, ainsi voulu, résulte d'un

bien honnête qui puisse être une fin par lui-même, ou s'il résulte d'un bien purement utile. Elle n'est pas absolument vicieuse dans le premier cas (1), parce que le plaisir participant à l'honnêteté de l'objet qui le cause, il peut sous ce rapport être le terme légitime de l'action, s'il ne survient pas d'autre cause de désordre. Cette action, cependant, est moins parfaite que si l'on se proposait expressément le bien honnête pour fin. Mais si le plaisir que l'on recherche provient de l'usage d'un bien purement utile, il participe comme lui à la qualité de moyen, et ne peut par conséquent être, comme fin, le terme d'une tendance, sans que l'ordre soit positivement troublé. C'est pour cela qu'un être raisonnable ne peut tendre au plaisir sensible pour lui-même, parce que les biens sensibles dont il découle ne sont pour cet être que des moyens, et ne constituent pas sa perfection. Il en est autrement de la science et de la vertu, qui sont la perfection propre de la nature raisonnable. — Cette distinction est fort importante pour déterminer la moralité d'un grand nombre d'actions.

23. — Le bien, en général, peut être considéré de deux manières : à l'état *abstrait*, ou à l'état *concret* (2).

(1) Nous supposons ici que l'agent fait seulement abstraction du bien honnête dans son intention, car, s'il l'excluait positivement ou qu'il le prît comme moyen de plaisir, ce serait un désordre formel.

(2) Comme les termes d'*abstrait* et de *concret* reviendront souvent dans cet ouvrage, nous croyons utile de les expliquer ici. — On considère une chose d'une manière *abstraite*, quand on envisage une qualité, comme le *bien*, la *bonté* en elle-même, et séparément de l'être en qui elle réside réellement. On conçoit

Lorsque nous considérons le bien universel d'une manière abstraite, nous le concevons comme une chose indéterminée, mais néanmoins parfaite et capable de rassasier pleinement nos désirs; aussi l'appelle-t-on sous ce rapport *félicité* ou *béatitude*, et est-il la fin suprême de notre vie. Le *bien universel*, la *fin dernière* et la *béatitude* sont donc une même chose considérée sous un triple aspect et désignée par trois noms différents.

Dans l'ordre réel des faits, ce bien ne peut se trouver que dans un certain être déterminé et à l'état *concret;* de même que la notion universelle d'*être*, quoique conçue par nous d'une manière abstraite, ne se réalise cependant que dans un être existant d'une manière déterminée. Néanmoins, on peut *concevoir* et par conséquent rechercher cette bonté séparée par abstraction de tout être déterminé. Elle peut donc mouvoir ainsi la volonté comme principe de toutes ses opérations; de même que l'idée générale de l'être met en mouvement l'intelligence et pénètre tous ses actes. C'est ce

par là ce que c'est que le *bien universel* ou le *souverain bien abstrait;* c'est la bonté, en général, sans attention au sujet qui la possède. — On considère au contraire une chose d'une manière *concrète*, lorsqu'on envisage une qualité dans l'être même auquel elle est propre, et par conséquent cet être lui-même. Ainsi, le bien universel *concret*, c'est Dieu qui est seul l'être souverainement bon. On peut donc penser au souverain bien *abstrait* sans songer à Dieu. Mais ce serait se tromper que de vouloir le *concréter* dans un autre être que Dieu, comme s'il pouvait y avoir en dehors de la divinité un autre être souverainement bon, ce qui n'est pas.

qui a lieu en effet, comme nous allons le démontrer tout-à-l'heure. Mais s'il s'agit d'*acquérir* la félicité, et non plus seulement de la *concevoir*, cette acquisition ne peut résulter que de la possession d'un bien *concret* et absolument parfait, que l'on appelle la *béatitude objective*, et qui n'est autre que Dieu, ainsi que nous le verrons plus tard.

Après ces préliminaires, nous allons établir dans la proposition suivante quel est le principe et la source des désirs qui nous portent vers les diverses sortes de biens, et qui aboutissent tous à la félicité, comme à la fin dernière de toute notre vie.

PROPOSITION

Le bien en général, considéré abstractivement, est le principe de tous les désirs qui nous portent vers les divers biens particuliers, et son amour est la source des autres amours.

24. — *Preuve.* — L'objet qui est désiré pour lui-même et qui porte en même temps à désirer les autres choses, est le principe de tous les désirs, et par conséquent il est aussi la fin dernière ou le but suprême de tout l'ensemble des opérations de l'homme. Or cet objet est le bien universel et abstrait, dont l'amour se trouve dans tous les autres amours, comme leur source et leur raison d'être. En effet, à moins de remonter à l'infini dans l'ordre des causes, ce qui serait absurde, il faut bien admettre pour notre volonté un premier mobile qui la mette en action. Mais ce mobile ne saurait être que le bien en général, ou la portion de

bien contenue dans chaque objet particulier et embrassée par nos désirs.

La seconde hypothèse est inadmissible, car l'expérience atteste que la possession des biens particuliers ne nous donne point un repos qui puisse terminer nos recherches. Au contraire, nous n'avons pas plus tôt obtenu la jouissance de quelqu'un de ces biens, que nous en désirons un autre, sans jamais être rassasiés; ce qui montre que l'inclination de la nature nous porte vers une chose qui apparaît, à la vérité, dans ces biens en quelque manière, mais qui n'y est pas pleinement contenue. Or cette chose ne peut être que le bien en tant que bien, ou la bonté universelle, à laquelle chaque bien particulier participe, sans en avoir la plénitude. C'est donc cette bonté universelle qui nous porte à chercher ses diverses participations dans les biens particuliers, comme si, ne pouvant nous l'approprier par un seul acte, nous voulions du moins l'obtenir par portions. Ainsi, puisque nous ne pouvons désirer aucune chose qu'en tant qu'elle est une participation du bien en général, il est vrai de dire qu'il est, comme premier et principal objet, le principe de tous nos désirs, et que l'amour de ce bien est la source et la racine de tous les autres amours, comme l'établit notre proposition. D'où il résulte que ce bien est aussi la fin dernière de nos actes, considérée abstractivement, puisque cette fin est précisément la chose que l'on veut pour elle-même et qui est la raison de vouloir toutes les autres, comme nous l'expliquerons bientôt.

25. — COROLLAIRE. — « L'amour de la félicité, ou du bien abstrait, se trouve donc nécessairement dans tous les hommes ; et y est le principe de tous les actes de leur volonté. »

Ce n'est pas à dire pour cela qu'ils y pensent expressément dans tous leurs actes, car l'expérience montre le contraire ; mais seulement que ces actes eux-mêmes se réfèrent à la félicité par leur propre nature, ou, comme l'on dit, *ex parte operis*, et reçoivent son influence, lors même qu'ils ne seraient précédés ni accompagnés d'aucun désir explicite du bonheur. En effet, quoique nous puissions nous faire illusion sur les moyens d'obtenir la véritable béatitude concrète, nous ne voulons rien cependant que comme moyen de bonheur, puisqu'en tout acte nous cherchons à satisfaire cet appétit de la félicité par l'acquisition de quelque bien ou la fuite de quelque mal ; ce qui ne peut être considéré par nous que comme un acheminement à la possession de la félicité absolue. Tous ces actes se rapportent donc à elle en quelque manière, lors même que nous n'y pensons pas actuellement. C'est ainsi que dans l'ordre de connaissance, tous nos jugements dépendent du principe de contradiction et reçoivent son influence, encore que nous n'y pensions pas expressément.

CHAPITRE II

DE LA FIN DERNIÈRE

Nous examinerons d'abord dans ce chapitre quelle est la vraie notion de la fin dernière, et s'il en existe

une qui soit le terme de la vie humaine. En second lieu, comment l'homme dirige vers elle ses opérations; et enfin, en quoi consiste notre véritable fin dernière. Ce sera l'objet des trois articles suivants.

ARTICLE I

DE LA NATURE ET DE L'EXISTENCE DE LA FIN DERNIÈRE

26. — La *fin*, ou *cause finale*, est le but auquel tend une action. Tous les êtres tendent à une fin, c'est-à-dire à quelque bien qui convient à leur nature. Mais les uns y tendent par une simple inclination naturelle qu'ils ont reçue du Créateur, sans aucune connaissance du but; comme cela a lieu dans les êtres inorganiques. Les autres, savoir, les animaux, en vertu d'une connaissance imparfaite; tandis que les êtres raisonnables, connaissant le but comme tel, peuvent y diriger la plupart de leurs actes avec liberté. Je dis la plupart, parce que dans plusieurs, comme ceux de la vie végétative, ils sont entraînés nécessairement ou même sans connaissance par l'inclination spontanée de la nature.

De là les anciens ont distingué deux sortes d'appétits : l'appétit *inné* et l'appétit *produit* par l'activité de l'être lui-même *(elicitus)*. Le premier, qui ne porte qu'improprement le nom d'*appétit*, est cette inclination perpétuelle de la nature vers ce qui lui convient, que l'on observe dans tous les êtres. Le second consiste dans un acte vital, supposant une certaine connaissance; il est donc propre aux êtres doués de celle-ci, et il n'existe en eux qu'au moment où ils agissent.

Chez l'homme, il se subdivise en appétit *animal* ou *sensitif*, qui agit nécessairement et qui ne tend à la fin que matériellement, pour ainsi dire, comme chez les animaux dénués d'intelligence et de liberté; et appétit *raisonnable*, qui seul agit formellement pour la fin connue comme telle.

On peut conclure de ce qui a été dit précédemment que tout acte produit par l'appétit, soit sensitif, soit raisonnable, a lieu pour une fin, c'est-à-dire pour quelque bien auquel il tend. Nous verrons plus loin la nature de cette tendance.

27. — On distingue plusieurs sortes de fins.

1° La fin se divise d'abord en fin *objective*, savoir le bien et l'objet que l'on poursuit. — Fin *subjective*, c'est-à-dire la personne pour laquelle on le recherche et qui peut être l'agent lui-même ou tout autre. — Et fin *formelle*, qui est la possession même du bien. Les trois réunies constituent la fin *adéquate* ou complète.

2° La seconde division de la fin est en fin de l'*action* ou de l'*œuvre (finis operis)*, à laquelle l'action tend par sa nature; et fin de l'*agent (finis operantis)*, c'est-à-dire celle que l'agent se propose librement.

3° La fin se divise encore d'une autre manière, en *fin prochaine*, *fin intermédiaire* et *fin dernière*. — La fin prochaine est le but immédiat de l'action. La fin intermédiaire occupe un rang quelconque dans une série de fins subordonnées les unes aux autres. Toutes les deux ont cela de commun qu'elles ne terminent point une tendance; mais qu'elles se rapportent à un but ultérieur. — La fin dernière, qui doit surtout nous

occuper, est au contraire celle qui ne se rapporte à aucune autre, mais qui est le dernier terme de toute une tendance; de sorte qu'on la recherche pour elle-même, et que tout le reste n'est recherché que pour elle.

Toutefois, cette fin peut encore se subdiviser en *universelle* et *particulière.* — La fin dernière *universelle* ou *absolue* est celle à laquelle se termine toute la vie, et que l'agent se propose à l'exclusion de toute autre fin ultérieure, comme son bien suprême et le but de son existence. C'est la *fin dernière de l'agent.*

La fin dernière *particulière* ou *relative* est celle qui dans chaque affaire, est le terme de toute la série d'actes qui s'y rapportent; mais non des autres actes de la vie. Telle est la santé dans un traitement médical. Elle est la *fin dernière de l'action*, et par elle-même elle fait abstraction de celle de l'agent.

28. — Lorsqu'on parle purement et simplement de fin dernière, on entend par là une fin absolue et parfaite, c'est-à-dire un bien nécessaire à celui qui y tend, et suffisant pour satisfaire toute l'étendue de ses désirs. Ce bien peut être considéré de deux manières : 1° *Abstractivement,* comme le bien ou la félicité en général; et à ce point de vue abstrait, il est nécessairement unique; 2° d'une manière *concrète,* comme existant dans un certain être ou une collection d'êtres déterminés; on l'appelle fin dernière *réelle* ou *objective :* c'est la *béatitude objective* opposée à la félicité *abstraite.* Elle est unique aussi dans la réalité; car elle n'est autre que Dieu même. Cependant l'homme

peut, par ses illusions, se constituer successivement sa fin dernière dans plusieurs objets déterminés qui deviennent alors des fins imaginaires. Il peut aussi rechercher tantôt l'une de ces fins, tantôt la fin réelle, comme il arrive au juste qui pèche ou au pécheur qui se convertit. Mais il ne peut le faire *simultanément;* car il est de l'essence de la fin dernière simplement dite, que le bien dans lequel on se la constitue soit regardé comme suffisant par lui-même au bonheur, et ne laissant par conséquent rien à désirer en dehors de lui. Or il ne serait plus tel si l'on pouvait en même temps en rechercher un autre comme nécessaire. Lors même que l'homme se constitue idéalement sa béatitude dans une aggrégation de biens divers, honneurs, richesses, plaisirs, il ne les regarde que comme autant de fins partielles, dont il se compose par la pensée une béatitude qui est son unique fin dernière.

Il en est autrement des fins dernières *relatives*, qui ne sont pas le terme de toute la vie humaine; mais seulement d'une certaine série d'opérations. Aucune d'elles n'étant considérée comme absolument nécessaire, l'homme peut en rechercher efficacement plusieurs à la fois sans les subordonner l'une à l'autre. Ainsi il peut tendre à l'honneur par l'exercice d'un certain art, et au gain par l'exercice d'un autre; mais toutes ces fins relatives sont subordonnées au moins implicitement à la fin universelle de la vie: la félicité.

Après les notions que nous venons d'exposer, il est aisé de montrer que la vie humaine, dans son ensemble, se rapporte nécessairement à un but qui est pour elle

la fin dernière. Ce sera l'objet de la proposition suivante.

PROPOSITION

La vie humaine tout entière tend à une fin dernière absolue.

29. — *Preuve.* — C'est une vérité d'expérience que l'homme se propose toujours quelque fin dans ses actions. Lors donc qu'il dispose l'ordre de sa vie, il faut que sa volonté se repose dans quelque fin, qui soit la dernière et le terme des autres, ou bien il faut admettre une série infinie de fins diverses et n'aboutissant à rien. Mais cette dernière hypothèse renferme une absurdité ; car, ainsi qu'on le démontre en métaphysique, on ne peut procéder à l'infini dans l'ordre des causes, soit qu'il s'agisse de causes efficientes ou de causes finales. Il faut donc qu'il y en ait une qui soit la dernière. — D'ailleurs, si aucune fin n'était le dernier terme de la volonté, aucune aussi ne pourrait lui imprimer le premier mouvement. En effet, ce qui commence à exciter la tendance de la volonté, c'est l'objet dont l'acquisition est le dernier terme de cette tendance. On voit cela, par exemple, dans l'étude, qui commence par l'intention d'acquérir la science, précisément parce qu'elle finit et se repose dans la possession de la science acquise. Il faut donc un terme absolu à cette série d'opérations qui composent notre vie. *(Saint Thomas, 1. 2. q. I.)*

ARTICLE II

COMMENT L'HOMME TEND A LA FIN DERNIÈRE DANS CHACUN DE SES ACTES

30. — Un acte peut être rapporté à la fin de cinq manières, d'où résultent cinq sortes d'intentions, dont les trois premières seules influent sur la moralité de nos actions.

1° L'intention *actuelle* ou *formelle*, lorsque l'agent pense à la fin et y tend par un acte exprès de la volonté.

2° L'intention *virtuelle*, ou intention de l'agent lui-même, qui a lieu lorsqu'un acte précédent de la volonté dirigé vers la fin persévère encore par une certaine influence exercée sur l'agent, bien que celui-ci n'y pense plus d'une manière actuelle. C'est ce qui arrive au voyageur, dont chaque pas est le résultat de la volonté qu'il a eue en partant d'atteindre son but, encore qu'il ne songe plus à cette volonté.

3° L'intention *implicite*, ou renfermée dans l'acte lui-même, qui a lieu lorsque l'homme pose un acte tendant par sa nature à une certaine fin, bien que cet homme n'ait jamais pensé à cette fin, et que même il la rejetât peut-être si on appelait son attention sur elle. C'est ainsi qu'un payen, faisant l'aumône par pitié, rapporte à Dieu cette bonne œuvre, par la propre vertu de celle-ci, quoique peut-être, s'il y pensait, il voulût en faire hommage à son idole.

4° L'intention *interprétative* ou *présumée* est celle qui ne résulte ni de la nature de l'œuvre, comme la

précédente, ni d'aucune volonté réelle, présente ou passée, de l'agent, mais qu'il aurait probablement s'il y pensait, parce qu'elle est conforme à ses dispositions habituelles. Cette intention n'existe donc pas réellement, et par conséquent n'influe en rien sur la moralité des actes.

5° L'intention *habituelle* est la disposition d'un homme qui a eu précédemment une telle intention et ne l'a pas rétractée, de telle sorte cependant que cette intention n'ait plus aucune influence, ni actuelle, ni virtuelle, sur ses actes. Il est donc évident qu'elle demeure aussi entièrement étrangère à la moralité de ceux-ci.

31. — Ces définitions posées, voyons comment ces intentions diverses se trouvent dans les actions humaines par rapport à la fin dernière. Nous ne parlons point ici de l'appétit inné qui se trouve au fond de tous les actes, mais seulement de celui qui est produit par la volonté, dans lequel il faut encore distinguer les actes qui se font avec ou sans advertance. C'est des premiers surtout qu'il est ici question ; car les autres ne sont pas proprement des *actes humains*.

Quoique l'homme, dans toute action délibérée, se propose quelque fin particulière et prochaine, il ne pense pas toujours expressément à la fin dernière, soit concrète, soit même abstraite. Il n'a donc pas toujours pour elle une intention actuelle : c'est une vérité d'expérience. Il semble, et c'est l'avis de Suarez, qu'il en faut dire autant de l'intention virtuelle. On peut donc se demander quelle sorte d'influence exerce la fin der-

nière lorsqu'elle n'est voulue ni actuellement, ni virtuellement (1). Cette question sera résolue par la proposition suivante.

PROPOSITION

Dans toute opération volontaire, même nécessaire, l'homme agit au moins interprétativement et implicitement pour la fin dernière considérée en général.

32. — *Preuve.* — Il agit d'abord *interprétativement.* Il n'est personne, en effet, qui souhaite le mal et qui ne désire être heureux, et, quoique beaucoup d'hommes ne connaissent point la véritable fin dernière ou la béatitude objective, il n'en est aucun qui ne la recherchât, s'il la considérait comme le véritable bonheur. L'homme agit donc, au moins *interprétativement,* pour la fin dernière considérée en général, c'est-à-dire pour la félicité.

Il agit aussi *implicitement* pour elle. Car, comme il désire naturellement le bonheur, et que, d'autre part, tout acte tend nécessairement à quelque bien; dans tout acte aussi, ce qu'il désire, c'est un commencement et comme une parcelle, réelle ou du moins supposée, de ce souverain bien après lequel il soupire; et cela résulte de la nature même de l'action. Il tend donc par celle-ci à la fin dernière implicitement, et, comme l'on dit, *virtute operis.*

33. — COROLLAIRE. — « Il résulte de là que si le bien particulier que l'homme recherche dans un

(1) Suarez, *de actib. human.*, disp. III, sect. I, § 4, et Vasquez, *in* 1, 2, disp. VI, C. I, 2.

certain acte, est honnête de sa nature; en vertu même de cet acte, l'homme agit pour une fin dernière déterminée et vraie; c'est-à-dire, pour Dieu; auquel tout bien honnête peut être rapporté, comme un moyen d'arriver au vrai bonheur, avec lequel il a une certaine proportion. »

Ainsi même l'infidèle, dans un acte honnête, agit implicitement et par la vertu même de son acte pour Dieu, encore qu'il ne le connaisse pas.

34. — Il faut remarquer ici que pour qu'une action soit complétement faite pour la fin, il suffit qu'elle procède d'une pleine advertance et d'un jugement de la raison; comme l'amour des Bienheureux pour Dieu dans le ciel; bien qu'elle ne soit pas libre; car la fin peut exercer sa causalité indépendamment de cette liberté, puisque l'influence de la fin provient de ce que la raison connaît celle-ci comme telle, ainsi que la proportion des moyens à cette fin. Mais il en est autrement si le défaut de liberté provient d'inadvertance et d'indélibération, comme il arrive dans les enfants et les insensés: et selon que cette inadvertance est plus ou moins complète, le rapport de l'acte à la fin est aussi plus ou moins imparfait.

ARTICLE III

QUELLE EST LA VÉRITABLE FIN DERNIÈRE DE L'HOMME

Tout le réglement de la vie humaine dépendant de la solution de cette question fondamentale, nous donnerons un assez grand développement aux preuves de la

proposition suivante, qui renferme cette solution. Nous la considérons seulement dans l'ordre naturel.

PROPOSITION

Dieu seul est nécessairement et veut être la fin dernière de l'homme.

35. — *Première preuve tirée des attributs divins.*

I. — Dieu, comme premier principe et Seigneur de toutes choses, peut être notre fin dernière. En effet, Dieu, comme être nécessaire et infini, est la raison première de toutes les essences et le créateur de tous les êtres existants. Ceux-ci ne peuvent posséder aucun bien qu'ils ne l'aient reçu de lui, ou plutôt qu'ils ne le reçoivent à chaque instant par la conservation, avec une souveraine et essentielle dépendance de sa puissance et de sa volonté. Il est donc essentiellement le maître de toutes ces choses, qu'il a créées et qu'il conserve, car le meilleur titre qui puisse fonder le domaine sur une chose, c'est de lui avoir donné l'être. En conséquence, Dieu peut disposer comme maître et pour son propre bien de la créature raisonnable, de ses facultés et de ses actes en l'obligeant à les diriger tous vers lui comme fin dernière. Et non seulement il le peut, mais il le veut et doit nécessairement le vouloir, ainsi que nous allons le montrer par un argument tiré de sa sagesse.

II. — La sagesse de Dieu demande qu'il ne puisse agir que pour un motif digne de lui. Mais ce motif ne peut être qu'un bien qu'il obtienne par son action et auquel celle-ci se termine; car tout agent, comme

nous l'avons vu, tend nécessairement à un bien, et, s'il est sage, à un bien proportionné à son action. C'est pourquoi, lorsque Dieu agit au dehors de lui, il ne peut demeurer indifférent au bien qu'il peut obtenir par cette action; mais il doit nécessairement le vouloir. Or il ne peut y avoir aucun bien digne de Dieu, aucun motif d'agir et aucun terme proportionné à l'action divine, qui est infinie, si ce n'est Dieu lui-même. En effet, un agent ne peut avoir pour fin dernière digne de lui qu'un bien qui lui soit supérieur ou du moins égal. Car il est de l'essence de la fin dernière d'être voulue pour elle-même et par-dessus tout, et d'être la raison de vouloir les autres choses, qui ne sont aimées que pour elle, et par conséquent moins qu'elle. Mais Dieu ne peut aimer aucun bien inférieur à lui autant et plus que lui-même, lui qui, étant le bien par excellence, est aussi la raison d'aimer tout le reste. Il ne peut donc s'aimer moins qu'aucun bien fini, ce qui arriverait cependant s'il se rapportait à ce bien comme un moyen à la fin, puisque celle-ci est toujours plus aimée que les moyens qui conduisent à elle. Par conséquent, il répugne que Dieu se propose pour fin dernière tout autre bien que lui-même, et il n'agirait pas sagement s'il ne s'atteignait comme fin par son action. Donc Dieu veut nécessairement s'atteindre lui-même par la créature comme par un moyen, savoir : en dirigeant les actes de cette créature vers lui, c'est-à-dire qu'il veut être la fin dernière de ses actes.

Et en effet, par là même que Dieu a donné à la créature raisonnable la faculté de le connaître et de

l'aimer, il veut nécessairement que cette faculté tende à lui d'une manière proportionnée à sa dignité, c'est-à-dire comme à un objet excellent et préférable à tous les autres; ce qui est précisément la manière dont la fin dernière doit être recherchée. S'il en était autrement, cette faculté, se reposant en des choses d'un ordre inférieur, demeurerait oisive et inutile par rapport à son objet principal. Elle serait, quant à ce qui le concerne, une œuvre sans but; ce qui serait contraire à la sagesse de Dieu. Cette sagesse exige donc que Dieu soit et veuille être la fin dernière de l'homme (1).

Seconde preuve tirée des facultés de l'homme.

L'homme possède deux facultés essentielles : une intelligence capable de connaître Dieu, et une volonté capable de l'aimer comme le souverain bien. Or l'existence de ces facultés prouve que Dieu est le souverain bien de l'homme et veut être sa fin dernière.

1° Et d'abord il est son souverain bien; car ces facultés, telles que nous les possédons, ne sont possibles qu'autant qu'il existe un être qui puisse être connu comme le vrai et aimé comme le bien, et qui soit capable de les satisfaire sous ce double rapport. Or cet être ne peut être que Dieu. L'expérience montre

(1) L'homme peut glorifier Dieu en qualité de fin, de deux manières : ou par la félicité résultant de la possession de cette fin, ou par son châtiment et son malheur si, abusant de sa liberté, il a cherché sa fin hors de Dieu. Il y a sans doute pour l'homme une grande différence; mais Dieu est dans les deux cas également glorifié comme la seule fin possible de sa créature, et, par conséquent, il s'atteint lui-même, comme il le faut.

en effet qu'aucun objet fini ne peut les rassasier ni les empêcher d'aspirer à la possession de l'infini, parce qu'il laisse toujours en dehors de ses limites beaucoup de choses à connaître et à aimer. Ces facultés ne sont donc possibles, du moins avec ce désir de l'infini, qu'autant qu'elles trouvent leur objet dans un être qui leur offre à la fois la souveraine vérité à connaître et le souverain bien à aimer, et vers lequel elles soient dirigées comme vers leur fin dernière : et cet être est Dieu.

2° Non seulement Dieu est de fait la fin dernière de l'homme; mais encore il veut nécessairement l'être. En effet, Dieu, vu sa sagesse, ne peut vouloir créer une faculté, sans vouloir en même temps lui fournir l'objet vers lequel elle est principalement dirigible par sa nature, et sans lequel elle demeurerait inutile quant à son aptitude la plus noble. Mais lui seul est cet objet pour nos facultés spirituelles : il veut donc, en les créant, les diriger vers lui, et s'offrir à elles comme devant un jour combler leurs vœux par la possession de lui-même. Les facultés de l'homme sont donc une preuve manifeste que Dieu est sa fin dernière.

Troisième preuve, tirée de ce que Dieu est la béatitude de l'homme, béatitude qui se confond, comme on l'a déjà vu, avec la fin dernière.

En effet, l'homme peut et doit atteindre la béatitude à laquelle il tend nécessairement. Or Dieu seul peut être la béatitude de l'homme. Il doit donc être possédé par lui comme sa béatitude et sa fin dernière. — Il faut prouver la majeure et la mineure de cet argument fondamental.

Preuve de la majeure. Toute créature raisonnable veut nécessairement être bienheureuse, comme le montre l'expérience. Or ce désir prouve qu'elle doit pouvoir parvenir à cette béatitude, soit qu'on le regarde comme essentiel à cette créature, soit qu'on le regarde comme lui étant simplement imprimé de Dieu; deux hypothèses entre lesquelles nous n'avons point à nous prononcer ici, parce qu'elles prouvent également notre thèse.

1° Il prouve d'abord comme essentiel. En effet, ce désir serait considéré comme essentiel à l'homme, en tant que celui-ci veut nécessairement la béatitude, dirige implicitement toutes ses actions vers elle, et ne peut jamais former un désir contraire. Or un tel désir prouve qu'il peut l'atteindre; car toute faculté a essentiellement un objet qu'elle puisse atteindre et qui soit conforme à son appétit *nécessaire;* autrement elle serait vaine et sans aucun but, ce qui répugne à la nature même des choses.

Il est absurde, en effet, de supposer une tendance *nécessaire* vers un objet nul, ou une recherche *nécessaire* de ce qui ne peut se trouver; car le mouvement et la recherche existent pour atteindre et trouver le terme. Mais la volonté tend au bien comme à sa fin et pour y prendre son repos. Elle peut donc parvenir à posséder la béatitude essentiellement désirée (1). (V. S. Thom., *contra Gentes*, L. III, C. 51.)

(1) Ce qui est dit ici de l'appétit *nécessaire* ne s'applique pas aux désirs particuliers que l'on peut étouffer ou prévenir par une certaine direction donnée à ses facultés. Aucune raison

2° La même preuve résulte de ce désir en tant que Dieu l'aurait imprimé dans l'âme humaine; car Dieu ne peut rien faire d'inutile comme le serait ce désir, s'il ne pouvait jamais être accompli. Or il ne peut l'être que par la possession de la béatitude vers laquelle il tend absolument, et dirige toutes les actions particulières. La production de ce désir par Dieu prouve donc qu'il peut être accompli. Son rapport essentiel avec la nature humaine prouve la même chose. Ainsi la majeure de l'argument fondamental est démontrée.

Preuve de la mineure. Dieu seul est le souverain bien en lui-même, et le bien suprême de toute créature raisonnable, qui ne peut trouver ce bien hors de lui, comme on le montrera plus amplement en traitant de la béatitude. Mais le souverain bien de la créature raisonnable est sa béatitude, et par conséquent celle-ci est Dieu lui-même. La mineure est donc vraie, et nous pouvons conclure que Dieu est la fin dernière objective de l'homme, comme l'affirme notre proposition.

36. — Plusieurs conséquences résultent de ce qui précède :

1° Et d'abord, Dieu créant des êtres raisonnables, a dû nécessairement, par la double exigence de leur

n'exige impérieusement qu'ils soient satisfaits ; car ils procèdent moins de la nature que de notre liberté. On ne peut donc opposer à notre argument, qu'il nous arrive de désirer bien des choses que nous ne pouvons obtenir; il n'y a pas de parité entre ces désirs et celui dont parle notre preuve. Que si l'homme manque souvent la béatitude qu'il veut nécessairement, ce n'est pas faute d'objet ni de puissance, mais par le choix libre qu'il fait d'un mauvais moyen pour y arriver.

nature et de ses propres attributs, les destiner à tendre à lui comme à leur fin dernière.

2° Quoique l'homme eût pu être créé dans l'état de possession de sa fin dernière, sans aucun mérite précédent, il pouvait aussi, comme cela est arrivé, être créé dans un état de tendance, pourvu que celle-ci pût aboutir à la possession.

3° La créature raisonnable une fois mise dans cet état de tendance vers la fin et de mérite (*in viâ)*, ne saurait périr par la mort; autrement, comme elle ne peut atteindre sa fin dans cette vie, elle en serait entièrement privée, et la tendance qui l'y porte demeurerait vaine, ce qui serait contraire à la sagesse de Dieu. De là se tire une des principales preuves de l'immortalité de l'âme.

4° Bien moins encore, Dieu pourrait-il condamner à des supplices éternels une créature raisonnable et innocente, puisqu'il doit au contraire la destiner à une certaine béatitude dont elle ne puisse être privée que par sa faute?

CHAPITRE III

DE LA BÉATITUDE

ARTICLE I

DES OPINIONS DIVERSES SUR LA NATURE DU SOUVERAIN BIEN

37. — On comprend facilement de quelle importance il est dans la science morale, de bien déterminer

l'objet qui peut assurer à l'homme une félicité parfaite en donnant une pleine satisfaction à ses aspirations au bonheur; puisque c'est cet objet dont la recherche donne l'impulsion à toutes les opérations humaines et en fixe le caractère: d'où il résulte que ces opérations demeurent sans règle et sans direction précise jusqu'à ce que cet objet soit déterminé (1). Mais il est incroyable à quel point la sagesse des anciens philosophes s'est égarée dans cette recherche; et Varon, cité par S. Augustin (2), compte jusqu'à deux cent quatre-vingt-huit manières diverses dont on peut, selon lui, entendre la nature du souverain bien. Cependant on peut les rappeler toutes à trois classes, correspondant aux trois sortes de biens qui conviennent à l'homme, savoir : les biens extérieurs ou de fortune, comme les richesses et les honneurs qui comprennent la gloire et l'autorité; les biens du corps, comme la santé, la force, la beauté, le plaisir, avec tout ce qui s'y rapporte; enfin les biens de l'âme, qui sont ses facultés,

(1) C'est ce qu'exprime très-bien Cicéron par ces paroles : « *Fine in Philosophiâ constituto, constituta sunt omnia. Nam cæteris in rebus sive prætermissum sive ignoratum est quidpiam, non plus incommodi est, quam quanti quæque earum est in quibus neglectum est aliquid. Summum autem bonum si ignoretur, vivendi rationem ignorari necesse est. Ex quo tantus error consequitur, ut quem in portum se recipiant scire non possint. Cognitis autem rerum finibus, cum intelligatur quid sit et bonorum extremum et malorum, inventa vitæ via est conformatioque omnium officiorum.* » *De finibus*, liv. V.

(2) *De la Cité de Dieu*, liv. XIX, chap. I. — Voyez aussi Lactance, *Instit. Divin.*, liv. III, chap. VII.

leurs opérations et les objets dont la connaissance ou l'amour lui donnent de la jouissance.

Quant à la manière dont ces biens peuvent rendre l'homme heureux, il y a parmi les philosophes quatre sentiments principaux que nous exposerons brièvement.

Le premier est celui d'Épicure, chef de l'École sensualiste, qui fait consister la félicité surtout dans les plaisirs des sens, en y recommandant toutefois une certaine modération qu'il décore abusivement du nom de *vertu*, et dont le but est d'éviter les maux que produit leur excès.

Le second sentiment est celui des stoïciens, qui, sur les traces de Zénon (et aussi de Socrate), font consister la félicité humaine dans la vertu, en y joignant toutefois l'*apathie*, ou l'absence de toute passion, et l'extinction de l'appétit sensitif, état auquel ils pensent que l'homme peut arriver par ses propres efforts.

La troisième opinion est celle de Platon, qui la propose, selon sa coutume, d'une façon énigmatique, de sorte que l'on n'est pas d'accord sur sa véritable interprétation. Suivant Aristote, il met la félicité dans la contemplation des idées abstraites, qui représentent les essences des choses et surtout de l'idée universelle du bien! Selon d'autres, il lui assigne pour objet la contemplation du bien universel pris pour la divinité même; mais cette seconde interprétation est fort douteuse.

Le quatrième sentiment est celui d'Aristote, qui distingue deux sortes de félicité pour l'homme : l'une, qu'il appelle *théorique*, propre à la vie solitaire et

consistant dans l'opération la plus parfaite de l'homme, c'est-à-dire dans la connaissance de la vérité; l'autre, qu'il nomme *politique*, propre à la vie sociale. Celle-ci consiste dans l'ensemble de tous les biens qui conviennent à l'âme et au corps, y compris les biens extérieurs; de telle sorte, toutefois, que le premier rang appartienne à la vertu, à laquelle les autres biens sont subordonnés dans l'ordre de leur mérite. Ce sentiment paraît avoir été le plus en faveur chez les anciens (1). Mais il faut remarquer qu'ils n'avaient tous en vue, au moins d'une manière immédiate, que le bien créé, et qu'ils manquaient de notions justes sur la nature de l'âme, ainsi que sur la vie future et sur la divinité.

Platon seul pourrait peut-être être excepté, selon l'interprétation que l'on voudra donner à ses énigmes; car s'il faut entendre de la contemplation de Dieu ce qu'il dit par rapport au bonheur futur de l'homme, il s'est approché de la vérité beaucoup plus que les autres, et y touche même de si près, que plusieurs pensent qu'il n'a pu tirer une doctrine si sublime que de ses communications avec les Hébreux. S'il faut au contraire appliquer ce qu'il dit à des idées objectives existant en dehors de Dieu, il mériterait le reproche que lui fait Aristote d'avoir assigné à la félicité un objet vain et purement imaginaire. Après cette courte expo-

(1) « *Omnis illa antiqua Philosophia sensit in unâ virtute esse positam beatam vitam, nec tamen beatissimam nisi adjungerentur et corporis bona et cætera ad usum virtutis idonea* (Cicéron, *Academic. I*, 1). »

sition des opinions, venons à l'explication de la véritable doctrine.

38. — La destination réelle de l'homme au bonheur, déjà prouvée plus haut (35), est confirmée par l'analogie de ce qui s'observe dans toute la nature, où les êtres d'une condition inférieure à l'homme ont chacun un bien propre, dans la possession duquel ils trouvent le repos. Ainsi les animaux se reposent dans le bien sensible qui est le terme de leur tendance. En traitant avec cette libéralité ses moindres créatures, la divine Providence n'a pu vouloir condamner l'homme, la plus noble d'entre elles, à une agitation sans terme et à un perpétuel et inutile tourment; mais elle a dû, suivant la règle universelle, lui faire trouver le repos et le terme de ses recherches là même où elles ont pris naissance, c'est-à-dire dans le bien complet; ainsi que le remarque S. Thomas, 1, 2, q. 1, a. 4.

39. — On peut avec Boëce définir la béatitude : un *état parfait par la réunion de tous les biens,* ou plus brièvement, *la possession du souverain bien.* Deux choses sont donc requises pour rendre l'homme heureux : d'abord *le souverain bien* ou la béatitude *objective,* dont la détermination est le sujet des opinions que nous venons de rapporter; ensuite la possession de ce bien, ou la béatitude *formelle,* à laquelle se rapporte particulièrement le sentiment d'Aristote sur la béatitude théorique.

Les autres avantages qui suivent de la possession du souverain bien, sont comme le complément et les appendices de la félicité.

La béatitude peut être ou tout-à-fait complète et renfermant, non seulement ce qui en fait l'essence, mais encore tous les accessoires accidentels de la félicité, ou simplement essentielle. — Elle se divise encore en naturelle et surnaturelle, et chacune de celles-ci peut être considérée ou par rapport à la vie future, dans laquelle seule elle peut être parfaite, ou par rapport à la vie présente, ainsi qu'elle a été principalement envisagée par les anciens, et alors elle n'est qu'imparfaite, comme l'est toute voie comparée à son terme.

La béatitude *naturelle* est celle qui est proportionnée à notre nature, et qui peut être atteinte par les seules forces de celle-ci. Elle devrait consister dans ces trois choses : une connaissance de Dieu, abstraite à la vérité, mais cependant beaucoup plus parfaite que celle qu'il nous est donné d'acquérir dans cette vie; un amour de Dieu proportionné à cette connaissance; et, comme conséquence, une joie capable de rassasier l'appétit naturel à l'homme pour la félicité. C'est surtout cette béatitude qui est l'objet des recherches de la philosophie, et les Grecs n'ont pu en avoir une autre en vue.

La béatitude *surnaturelle* ou chrétienne surpasse tout à la fois les exigences et les forces de notre nature, et ne peut être acquise qu'à l'aide de la grâce. Elle consiste également dans la connaissance et l'amour de Dieu; mais cette connaissance et cet amour sont d'un ordre bien plus relevé que dans la béatitude naturelle. On y voit Dieu, en effet, intuitivement et immédiatement tel qu'il est en lui-même, et non pas seulement d'une manière abstractive, c'est-à-dire par le moyen

des créatures dont il est la cause. Quoique ce qui se rapporte à cette béatitude soit proprement l'objet de la théologie, comme elle est de fait la seule que l'homme puisse atteindre aujourd'hui, parce que la béatitude purement naturelle, qui aurait pu exister dans un autre ordre de providence, n'a pas lieu dans celui-ci ; c'est vers la première que nos vues se porteront principalement. Nous avons un juste motif d'en agir ainsi, quoiqu'en puissent penser certains rationnalistes qui regardent tout mélange des considérations naturelles et surnaturelles dans l'étude de la philosophie comme un attentat contre la pureté de celle-ci. C'est que si l'on fait abstraction de la véritable destinée de l'homme, on ne saurait bien comprendre ce qui regarde la vie présente et la félicité imparfaite que l'on peut y goûter. L'appréciation que l'on fait de celle-ci, en effet, doit varier selon les hypothèses où on se place, soit que l'on suppose l'homme dans l'état hypothétique de pure nature, soit qu'on le considère dans l'ordre surnaturel auquel il est réellement élevé ; et si l'on veut séparer la vie présente du terme vrai auquel elle aboutit, on la trouvera pleine d'obscurités et d'énigmes inexplicables ; car l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, bien que distincts, sont tellement mêlés dans toutes les choses de ce monde, que celui qui veut faire abstraction complète de l'un d'eux, n'arrivera jamais qu'à des solutions incomplètes et très-souvent fausses dans l'examen des questions qu'elles nous présentent.

Nous traiterons donc d'abord de la béatitude parfaite, tant *objective* que *formelle*. Nous parlerons ensuite de

la béatitude imparfaite, ou de la destinée de l'homme dans la vie présente, considérée soit en elle-même, soit comme une voie pour arriver, dans l'autre vie, au bonheur parfait.

ARTICLE II

DE LA BÉATITUDE OBJECTIVE

Nous avons à examiner ici trois questions, savoir : si l'homme peut trouver sa béatitude en lui-même, en se prenant pour fin dernière ; s'il peut la trouver dans quelque bien créé en dehors de lui, ou s'il ne doit la chercher qu'en Dieu.

Les propositions suivantes donneront la solution de ces questions.

PROPOSITION I

L'homme ne peut trouver sa félicité en lui seul, ni par conséquent être regardé comme la béatitude objective.

40. — 1° *Preuve tirée du sens intime*, que confirme du reste une foule d'autres raisons. Chacun de nous, en effet, sent parfaitement et constamment qu'il ne se suffit pas à lui-même ; aussi travaille-t-il avec une activité infatigable à chercher quelque bien qui puisse suppléer à ce qu'il lui manque. C'est là le spectacle qui frappe nos yeux tout autour de nous, et il en doit être ainsi ; car l'homme étant un être contingent, et par conséquent créé par un autre et pour un autre, ne peut être lui-même sa fin dernière.

2° L'homme est un être fini et qui n'est composé

que de participations incomplètes du bien. De là, quoi qu'il soit capable de connaître et d'aimer le bien infini, il ne peut, dit S. Thomas, trouver en lui-même de quoi remplir cette capacité et rassasier ses désirs. — 1, 2, q. 2, a. 7.

3° Enfin l'homme est sujet à tant de misères dans sa condition présente que plusieurs, comme on le voit dans Pline, se sont demandé si la nature avait été pour lui une mère ou une marâtre. « *Editus est in vitam*, dit Cicéron, *corpore nudo, fragili ac infirmo, animo anxio ad molestias, humili ad timores, prono ad libidines.* » Or un si triste état, auquel il ne peut par lui-même se soustraire, est manifestement incompatible avec la félicité. Cette simple considération suffit pour montrer l'erreur des stoïciens qui, prenant un orgueil insensé pour la vertu et le bonheur tout à la fois, attribuaient à l'homme le pouvoir de se déclarer, et de se rendre par là même heureux, en se soumettant à la fatalité du destin, et en éteignant en lui tous les désirs ; comme si cette déclaration suffisait pour le délivrer de ses peines, et lui donner tout ce qui manque à sa nature. Il est donc vrai que l'homme ne peut trouver la félicité en lui-même.

PROPOSITION II

Aucun bien créé ne peut être un objet suffisant à la béatitude de l'homme.

41. — *Preuve générale.* L'objet de la béatitude doit être voulu pour lui-même, rassasier l'appétit, exclure tout mal et être permanent. Mais l'expérience et la

raison montrent également qu'aucun bien créé ne remplit ces conditions. En effet, la volonté tend naturellement au bien universel, comme l'intelligence au vrai absolu. Or les biens créés, qu'on les prenne à part ou collectivement, sont toujours quelque chose de particulier et de limité : ils peuvent et souvent doivent être séparés les uns des autres ; ils n'ont rien qui de soi ne se rapporte à quelque chose de plus parfait, que l'on peut toujours imaginer, et ils n'offrent aucune consistance. Ils peuvent donc bien exciter notre appétit pour le bonheur, mais non le satisfaire ; car la seule crainte de les perdre et le conflit qui s'élève souvent entre eux, lorsqu'on cherche à en réunir la jouissance, sont des imperfections qui leur sont naturelles, et dont l'objet de la béatitude doit être exempt.

Preuves particulières à chaque espèce de biens créés. Ces biens sont de trois sortes : ceux de la fortune, ceux du corps et ceux de l'âme ; or aucun d'eux ne peut rendre l'homme heureux.

I. —*Preuve quant aux biens de la fortune.* Ces biens sont les richesses, les honneurs, la gloire, la puissance et la dignité : et aucune de ces choses ne peut rendre l'homme heureux.

1° Les richesses ne le peuvent, car, ainsi que chacun sait, on les acquiert avec peine, on les conserve avec crainte et sollicitude, et on les perd avec douleur. D'ailleurs, elles stimulent la cupidité plutôt qu'elles ne la rassasient.

Crescit amor nummi, quantum ipsa pecunia cressit.

Et non seulement elles n'ont rien de stable ; mais il

est une foule de maux dont elles ne sauraient nous délivrer. Enfin elles ont peu de proportion avec la dignité de l'intelligence humaine.

2° L'honneur ne peut rendre heureux, car il est le témoignage qu'un autre rend à notre excellence sous un certain rapport : il dépend donc de l'opinion des hommes, qui est souvent trompeuse et toujours inconstante. D'ailleurs il ne donne rien de réel, car il ne confère pas l'excellence qu'il suppose. Enfin, loin d'exclure les autres maux, il en attire une foule à sa suite, la haine, l'envie, etc... Et souvent on ne peut parvenir à l'obtenir par les plus grands travaux. *Famam quidam habent, alii merentur,* dit très-bien Juste-Lipse. L'honneur et la gloire qui s'y rapportent ne sont donc point la béatitude.

3° Il en est de même des dignités et du pouvoir qui y sont attachés, car leur accès n'est pas ouvert à tous, et leur possession peut se perdre et entraîne souvent la ruine de ceux qui y sont parvenus. D'ailleurs, loin de délivrer l'homme de ses sollicitudes et de ses craintes, elles en sont au contraire une source inépuisable, comme le prouve l'exemple de tous les ambitieux.

Enfin, il est commun à tous les biens extérieurs d'être distribués presque indifféremment aux bons et aux méchants, de corrompre souvent ceux qui les possèdent, et d'être impuissants à délivrer l'homme d'un grand nombre de maux, ainsi que le montre saint Thomas, 1, 2, q. 2, a. 4.

II. — *Preuve quant aux biens du corps.* Ces biens consistent surtout dans la santé et les plaisirs des sens.

Or ces biens ne peuvent rendre heureux, car ils sont fragiles et sans consistance. Quelques accès de fièvre suffisent pour les faire évanouir.

Les plaisirs traînent après eux l'anxiété, la douleur, la tristesse et les remords. Ils épuisent les forces du corps, et y déposent le germe d'innombrables maladies. « *Defectio virium*, dit Cicéron, *adolescentiæ vitiis » efficitur sæpius quam senectutis* (*de senectute*). » Aussi un poète payen dit-il :

Sperne voluptates, nocet empta dolore voluptas.

En outre, les biens du corps sont communs aux animaux et à l'homme, et relatifs seulement aux facultés inférieures de celui-ci, qui, elles-mêmes, doivent être ordonnées par rapport aux plus nobles. Ces biens ne peuvent donc constituer pour l'homme la béatitude, qui doit rassasier l'appétit de ses facultés raisonnables.

Enfin, pour ce qui regarde spécialement le plaisir, il est exclu par une raison qui lui est propre : c'est que toute délectation étant l'effet de la possession réelle ou imaginée d'un certain bien, elle ne peut être considérée que comme une suite de la béatitude, et non comme la béatitude elle-même. On peut voir le développement de cette raison dans S. Thomas, 1, 2, q. 2, a. 6.

III. — *Preuve quant aux biens de l'âme.* Ces biens sont la science par rapport à l'intelligence et la vertu par rapport à la volonté. Or ni l'une ni l'autre ne peuvent donner à l'homme la félicité, par cela seul qu'elles ne l'exemptent point des maladies, des chagrins et de bien d'autres misères, qui sont incompatibles avec elle.

Pour la science des choses créées en particulier (car il ne s'agit point ici de la connaissance de Dieu), personne n'ignore combien celle qu'il nous est donné d'atteindre est incomplète et mêlée de ténèbres et d'erreurs, puisqu'on ne trouverait pas un seul homme qui, après plusieurs années d'étude, pût expliquer clairement la nature même d'un insecte. On sait d'ailleurs ce qu'elle coûte de travaux et combien elle satisfait peu le désir immense de savoir ce que Dieu a mis dans notre âme. On l'a dit avec raison :

Qui addit scientiam, addit et laborem.

Quant à la vertu, faire consister en elle le bonheur vers lequel elle doit diriger les sentiments et les actions de l'homme, c'est confondre la voie et le terme auquel elle aboutit; erreur grossière, qui fut celle des stoïciens. Mieux inspirés par le sens de la nature, les peuples ont toujours considéré la félicité comme une récompense destinée à la vertu, et regardé les actes de celle-ci comme un hommage à la divinité, qui en commandait l'exercice; mais ils se sont bien gardés de la prendre pour la félicité. De même ils n'ont point fait consister le souverain mal de l'homme dans les actions vicieuses, mais dans les supplices que leur réserve le ciel.

En outre, le souverain bien doit être capable d'exciter les hommes à bien vivre par l'espérance d'y parvenir. Mais la beauté abstraite de la vertu, inaccessible au commun des hommes, n'a point cette efficacité sur le cœur de ceux-là même qui la comprennent un peu mieux, et elle disparaît le plus souvent devant l'attrait

des biens sensibles. La conduite même des stoïciens, et des autres, qui prônaient cette doctrine de la vertu béatifiante, confirme ce que nous disons; car, malgré leur jactance, la vertu était bien moins le modèle de leur conduite que l'amour des louanges ou la crainte des reproches, en un mot, l'orgueil (1). Aussi S. Augustin appelle-t-il avec raison les grands hommes de l'antiquité grecque et romaine des *animaux de gloire*.

Ce peu d'efficacité de la vertu doit donc être suppléé par l'espérance d'un plus grand bien et la crainte d'un plus grand mal, comme sanction de la loi morale. Ainsi la vertu, qui rectifie les appétits de l'homme sans les rassasier, ne peut pas plus que la science lui donner le bonheur, et celui-ci ne consiste pas plus dans les biens de l'âme que dans les autres biens créés. Aussi Salomon, qui avait joui de tous ces biens en abondance, commence-t-il son livre de l'Ecclésiaste par cette exclamation qui résume l'histoire de ce monde : *Vanitas vanitatum, et omnia vanitas!* Eccles. I, 2.

PROPOSITION III

Dieu seul est un objet suffisant à la béatitude de l'homme, même dans l'ordre naturel.

42. — *Preuve.* Outre la preuve qui résulte de l'ex-

(1) C'est ce qu'atteste en plusieurs endroits Cicéron. « *Trahimur omnes*, dit-il, *laudis studio, et optimus quisque maximè gloriâ ducitur. Ipsi philosophi, etiam in illis libellis quos de contemnendâ gloriâ scribunt, nomen suum inscribunt. In quo prædicationem et nobilitatem despiciunt prædicari se ac nominari volunt.* » — *Pro Archiâ.*

clusion de tous les biens créés, dont l'insuffisance vient d'être démontrée, en voici une plus directe. Dieu, comme la souveraine vérité et la bonté par excellence, peut seul rassasier l'intelligence et la volonté de l'homme, si sa connaissance et son amour sont requis et suffisants pour cela : or ces deux points sont constants.

I. — La connaissance et l'amour de Dieu sont *nécessaires*.

1° Sa connaissance; car notre intelligence est de telle nature, qu'elle ne peut être satisfaite que par une connaissance entière et parfaite de la vérité. Or il est impossible d'y parvenir sans connaître le principe et la source de toute vérité, qui est Dieu. Ainsi, bien que l'intelligence humaine connaisse beaucoup d'autres vérités avant de connaître Dieu, elle ne peut cependant être rassasiée que par une connaissance de lui aussi complète que sa capacité le comporte (1).

2° L'amour de Dieu est aussi nécessaire; car la volonté ne jouit du bien que par l'amour, et celle de l'homme est de telle nature, qu'elle ne peut être ras-

(1) S. Thomas développe ainsi cette raison : « *Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quæ videntur. Unde propter admirationem eorum quæ videbantur, quorum causæ latebant, homines primò philosophari cœperunt, invenientes autem causam quiescebant. Nec sistit inquisitio quousquè perveniatur ad primam causam; et tunc perfectè nos scire arbitramur quandò primam causam cognoscimus. Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam tanquam ultimum finem. Prima autem omnium causa Deus est. Est ergò ultimus finis hominis cognoscere Deum.* » — *Contrà Gentes*, L. III, C. 25, § 8.

sasiée que par la jouissance du bien infini et éternel. Tant que l'homme soupçonne l'existence ou la possibilité d'un bien supérieur à celui qu'il possède, il recherche nécessairement ce bien ; et il ne peut non plus être heureux, tant qu'il craint de perdre le bien dont il jouit. Or Dieu seul étant infini et éternel, est ce souverain bien au-delà duquel on ne peut en imaginer d'autres. Sa possession et son amour peuvent donc seuls rassasier notre volonté.

II.— La connaissance et l'amour de Dieu, nécessaires comme on vient de le voir à la béatitude de l'homme, *suffisent* aussi pour la constituer; car Dieu, comme vérité infinie et souverain bien, peut remplir toute capacité de connaître et d'aimer, et fournir par conséquent un objet *adéquat* à sa propre intelligence et à sa propre volonté. A plus forte raison, en est-il de même par rapport aux facultés de la créature. Il est donc pour celle-ci un objet suffisant non moins que nécessaire, et nous avons eu raison d'établir dans notre thèse que Dieu seul suffit pour constituer la béatitude objective de l'homme.

Remarques utiles pour résoudre les objections.

1° Quoique notre désir de la félicité soit un acte fini dans sa substance, puisqu'il procède d'un être fini, il n'en exige pas moins un objet infini pour remplir son étendue. C'est une vérité d'expérience. Mais si nos facultés peuvent atteindre un objet infini, dans la mesure de leur capacité, parce qu'elles ont avec lui une certaine proportion de rapport, comme étant créées

à sa ressemblance (1), elles ne sauraient l'épuiser.

2° Dieu, à la vérité, étant un être spirituel, ne fait point directement par lui-même le bonheur de nos facultés sensitives. Mais celui-ci n'appartient qu'accidentellement à la béatitude, qui est suffisamment constituée dans son essence par la satiété des facultés supérieures. Toutefois il faut convenir qu'il forme le complément de cette béatitude, et Dieu peut le procurer à l'homme par des actes distincts de la connaissance et de l'amour par lesquels le bienheureux atteint l'essence divine. Aussi ne fera-t-il pas défaut dans la béatitude surnaturelle. C'est une opinion assez commune, que semble partager S. Thomas, que, même dans l'état de pure nature, les corps seraient ressuscités pour prendre part à leur manière au bonheur des âmes (2).

3° Quoique Dieu soit le seul véritable objet de la béatitude, et que tous les hommes désirent celle-ci en général et d'une manière abstraite, il ne s'en suit pas

(1) *Creavit Deus hominem ad imaginem suam.— Genes.* I, 27.

(2) « *Anima corpori naturaliter unitur, est enim secundum suam essentiam corporis forma. Est igitur contrà naturam animæ absque corpora esse, nihil autem quod est contrà naturam, potest esse perfectum. Non igitur perfectio erit animæ absquæ corpore. Cùm igitur perpetuò maneat, oportet eam corpori iteratò conjungi; quod est resurgere. Immortalitas igitur animarum videtur exigere resurectionem corporum futuram... Anima à corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extrà suum totum existens... Non igitur homo potest ultimam felicitatem consequi nisi anima iteratò corpori conjungatur.* » — S. Thomas, *Contrà Gent.*, L. IV, C. 79, §§ 1, 2.

qu'ils doivent nécessairement tendre à lui d'une façon déterminée. « *Omnes*, dit S. Thomas, *conveniunt in appetitu finis ultimi; quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quæ est ratio finis ultimi; sed quantùm ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine.* » Etenim « *illi qui peccant avertuntur ab eo, in quo verè invenitur ratio ultimi finis, non autem ab ipsâ ultimi finis intentione quam quærunt falsò in iis rebus.* » 1, 2, q. 1, a. 7.

4° On peut dire que le souverain bien de chacun est ce qui lui plaît davantage, selon l'appétit naturel qui nous porte au bien en général, comme à notre parfaite félicité; car la nature ne se trompe point sur l'objet propre et nécessaire de sa tendance. Mais il n'en est pas de même de ce qui plaît le plus par un désir volontaire et accidentel, comme l'attrait du plaisir qui peut être librement dirigé et corrigé par la raison.

ARTICLE III

DE LA BÉATITUDE FORMELLE

44. — La possession de la béatitude objective constitue la béatitude *formelle*, c'est-à-dire, l'acte intime qui nous rend parfaitement heureux. Aucune chose, en effet, distincte de nous-mêmes, ne peut nous rendre heureux qu'autant qu'elle nous est unie par les actes vitaux de connaissance et d'amour.

La béatitude formelle peut être envisagée, ou complètement, comme l'assemblage de tout ce qui contribue à rendre heureux, suivant la définition de Boëce : *un état*

parfait par la réunion de tous les biens, ou seulement quant à son essence qui consiste dans la seule possession de Dieu. Presque tout ce que nous dirons ici de cette possession convient également à la béatitude naturelle et à la béatitude surnaturelle.

On fait communément consister la béatitude formelle dans l'opération la plus excellente que le bienheureux puisse exercer par rapport à l'objet de sa béatitude ; mais tous ne s'accordent pas pour assigner quelle est cette opération. Les uns tiennent pour la connaissance, les autres pour l'amour; d'autres enfin pour la joie dont le bienheureux est pénétré. Pour nous, sans entrer ici dans des distinctions subtiles que l'on peut voir dans Suarez (1), nous dirons, avec lui, que ces trois actes appartiennent à la béatitude, quoique d'une manière différente. La connaissance en est la base nécessaire, en tant qu'elle rend l'objet présent à l'âme, présence sans laquelle les deux autres actes seraient impossibles; de sorte qu'ils la renferment implicitement. L'amour n'est pas moins nécessaire ; car c'est par lui que l'âme s'unit à l'objet sous son rapport de bonté ; et enfin la joie, et surtout celle de pure complaisance, découle nécessairement de cet amour, et rend pour ainsi dire réflexe l'adhésion que l'âme donne directement à l'objet par les deux premiers actes. Ce sentiment plein de douceur par lequel l'âme a la conscience de la possession du souverain bien, est donc au moins le complément de la béatitude ; quoique, dans la rigueur des principes métaphysiques, l'essence

(1) *De hominis beatitudine*, disp. VII, — disp. IX, — sect. I et II.

de celle-ci paraisse suffisamment constituée par la connaissance et l'amour. C'est même lui qui, dans le langage vulgaire, porte communément le nom de *béatitude*.

On comprend assez que cette félicité parfaite ne saurait être atteinte ici-bas. L'expérience manifeste que nous avons de cette vérité, nous dispense d'en donner d'autres preuves. Il suffit de rappeler que la félicité suppose une stabilité que nous ne pouvons obtenir sur la terre.

45. — Pour éclaircir les difficultés qui peuvent s'élever dans cette matière de la béatitude, il importe de ne pas perdre de vue la distinction de l'état surnaturel qui seul existe de fait, et de l'état de pure nature qui aurait pu exister, et dans lequel beaucoup de choses se seraient passées d'une manière différente, mais assez obscure pour nous. Ainsi, par exemple, le désir de la béatitude, tel que nous l'éprouvons, ne peut être rassasié par la simple vision abstractive de Dieu, c'est-à-dire par la notion de Dieu absent, et connu seulement au moyen des créatures; quoique cette vision soit la seule qui soit proportionnée à la nature et aux forces de notre intelligence. Mais dans l'état de pure nature, elle eût suffit à rassasier nos désirs. Il en fût résulté une béatitude moins parfaite, il est vrai (comme l'être lui-même auquel elle eût été donnée); mais néanmoins suffisante pour écarter toute anxiété, et par conséquent pour rendre heureux. L'homme, en effet, n'aurait eu alors aucun désir d'une félicité plus parfaite, qu'il eût complètement ignorée; mais tout au plus peut-être

quelques velléités inefficaces, comme on en a pour les choses impossibles, qui ne troublent point le repos d'un être déjà pourvu de tout ce qui lui convient.

Cette béatitude n'eût été accordée, comme aujourd'hui, qu'après la vie présente et comme récompense de ses mérites. Mais on se demande si elle eût été donnée seulement à l'âme survivant à la mort, ou bien à l'homme complet. Beaucoup de modernes, peu soucieux de l'unité de la nature humaine, tiennent le premier sentiment, favorisé par le dualisme platonicien, vers lequel ils penchent plus ou moins, à la suite de Descartes. Si l'âme, disent-ils, perd quelque bien en se séparant du corps, elle acquiert toutefois, par cette séparation, une plus grande liberté pour ses fonctions les plus nobles, et peut dès lors les exercer plus parfaitement. Ce qu'elle perd du côté des opérations sensibles pour lesquelles le corps lui est nécessaire, est amplement compensé par là. Elle aurait donc ce qu'il y a de substantiel dans la béatitude, sans être inquiétée par le regret de ce qui ne lui est qu'accidentel. Ils pensent satisfaire ainsi à la difficulté tirée de l'état contre nature où se trouve l'âme séparée du corps, qu'elle est destinée à vivifier; état qui semble peu compatible avec la félicité.

Les anciens, au contraire, c'est-à-dire S. Thomas, avec un grand nombre de SS. Pères, supposent que l'intégrité de l'homme est nécessaire à sa béatitude, et que, par conséquent, dans l'état de pure nature, les justes du moins seraient ressuscités.

Si l'on objecte que la résurrection est regardée

comme quelque chose de surnaturel, cette difficulté s'évanouit devant l'analyse de ce mot : *surnaturel*. Car, bien que la résurrection appartienne maintenant à l'ordre purement surnaturel, le seul qui existe de fait, elle n'a point cependant par elle-même de rapport nécessaire avec la vision intuitive de Dieu, qui constitue l'essence de cet ordre. Elle n'est donc surnaturelle qu'imparfaitement, c'est-à-dire en ce sens qu'elle excède les forces de l'homme, et peut-être de toute autre créature, comme la création elle-même, que personne n'attribue cependant pour cela à l'ordre purement surnaturel. Ainsi, de même que Dieu avait uni le corps et l'âme pour la première fois en les créant, de même il eût été, sinon rigoureusement nécessaire, du moins très-convenable qu'il les réunît de nouveau pour rendre l'homme heureux. La nature de celui-ci semble le demander indépendamment de toute élévation à la vision intuitive de Dieu : ce n'est donc qu'improprement et dans un sens fort large que la résurrection est dite *surnaturelle*.

En effet, une nature complexe et formée de principes opposés, comme le sont l'esprit et la matière, peut exister dans des degrés de perfection fort divers, sans changer pour cela d'essence; et l'on ne saurait regarder comme au-dessus d'elle tout don qui excède le plus bas degré de perfection avec lequel on puisse absolument la concevoir. Ainsi, par exemple, il est certain que le premiér homme devait recevoir dans sa création même un développement de corps et d'esprit bien supérieur à celui que le cours ordinaire de la

nature accorde à l'enfant qui vient de naître; sans quoi il n'eût pu subsister seulement deux jours. Faut-il pour cela dire que ce développement était une chose purement et simplement surnaturelle? Pourquoi donc Dieu ne pourrait-il pas aussi, sans sortir des limites de la nature humaine, rendre à celle-ci l'intégrité de sa première création pour les hommes dont il voudrait récompenser les vertus par la béatitude de l'ordre naturel? Autre est l'état de *voie*, autre celui de *terme* et de félicité. Si, quant au premier, Dieu eût pu absolument créer l'homme avec les seuls dons qu'exigeaient strictement la constitution de sa nature, et par conséquent avec les infirmités qui l'accablent dans son état actuel de déchéance, il eût fallu nécessairement, après ce temps d'épreuves, améliorer cet état pour ceux dont Dieu eût voulu récompenser les mérites, en leur accordant toutes les perfections dont la nature humaine est susceptible sans sortir de ses limites. L'état de perfection, qui n'était pas dû à la création, semble donc dû à la béatitude, et il renferme une union du corps et de l'âme exempte des misères présentes. Cette opinion semble du moins beaucoup plus probable que ne l'est le sentiment contraire. Mais c'est assez parler d'un état hypothéthique qui n'a jamais existé. Le philosophe chrétien, tout en jetant un coup d'œil sur ce qui eût été possible, doit surtout porter son attention sur ce qui est, c'est-à-dire ici sur la béatitude de l'état surnaturel, s'il ne veut rencontrer à chaque pas de ces difficultés dans lesquelles s'est égarée la philosophie payenne, si malheureuse en ces sortes de questions.

ARTICLE IV

DE LA FÉLICITÉ IMPARFAITE DE LA VIE PRÉSENTE

46. — Une grande confusion, comme nous l'avons déjà dit, règne sur cette question parmi les anciens philosophes, qui presque tous, depuis Epicure jusqu'à Zénon, semblent n'avoir pas conçu d'autre félicité que celle de la vie présente, et n'ont envisagé le souverain bien que par rapport à celle-ci. Aristote lui-même passe sous silence l'état de l'âme après la mort, se bornant à dire que l'avenir est incertain pour nous.

Les Platoniciens seuls, qui regardaient le corps comme étranger à la nature humaine et comme une simple hôtellerie habitée pendant ses pérégrinations par une âme qui avait commencé avant lui et qui devait lui survivre, affirmèrent que la félicité se trouvait principalement dans une autre vie; mais ils n'en assignaient pas clairement l'objet. Pour nous, que la révélation a tirés des ténèbres de la philosophie antique, et qui, grâce à elle, distinguons parfaitement ce qui appartient à notre condition présente, du sort qui nous est réservé, nous savons que la béatitude proprement dite n'est point de cette vie, et que l'homme ne peut prétendre sur la terre qu'à un bonheur imparfait et relatif, qui toutefois n'est refusé à aucun de ceux qui le cherchent sérieusement. Il importe donc d'indiquer ici brièvement en quoi il consiste surtout et par quels moyens on peut l'obtenir. La félicité imparfaite, comme son nom l'indique, suppose l'absence de beaucoup de

biens et le mélange de plusieurs maux, ainsi qu'une certaine inconstance; de telle sorte cependant que le bien l'emporte de beaucoup sur le mal, et que, malgré sa fragilité, elle offre la consistance compatible avec la condition présente de l'homme. Elle imite donc, quoique de loin, la vraie béatitude, ce qui lui en a fait communiquer le nom. La détermination de ce qui la constitue dépendant beaucoup du point de vue sous lequel on l'envisage, il y a plusieurs choses à considérer ici. Et d'abord, si l'on fait attention que la vie présente n'est qu'une préparation à la vie future, on comprendra qu'elle est heureuse à proportion de son aptitude à nous assurer, par les actes méritoires qui la remplissent, la félicité à venir, et que ce point de vue doit primer tous les autres. Si on la considère dans les limites du présent (sans exclure toutefois les espérances futures), il faut encore distinguer l'état de pure nature qui aurait pu exister de l'état surnaturel où nous vivons. Ce dernier, en effet, peut changer en biens beaucoup de choses qui naturellement devraient être réputées des maux, comme la pauvreté, les maladies et beaucoup d'autres peines qui, dans l'ordre présent de la Providence, sont envoyées aux justes, pour les rendre plus semblables à Jésus-Christ, et qui deviennent par là des dons précieux, tandis que ces choses ne seraient point régulièrement nécessaires pour pratiquer la vertu dans l'ordre purement naturel, et n'y seraient par conséquent que des accidents fâcheux. Dans cet état, la santé et une médiocrité aisée dans l'usage des biens de la fortune, appartiendraient, au moins secon-

dairement, aux convenances de la nature humaine et à son bonheur; tandis que, dans l'état présent, l'homme peut en être privé sans perdre ce bonheur, parce qu'il trouve une ample compensation dans les dons plus excellents de l'ordre surnaturel.

On voit par là dans quelles erreurs tomberait nécessairement celui qui, faisant abstraction de cette considération, voudrait déterminer par la pure raison l'objet de la félicité imparfaite de cette vie; puisqu'il ne s'appuierait que sur des données incomplètes. Voilà pourquoi nous envisagerons principalement, dans les propositions suivantes, la condition réelle de l'homme, c'est-à-dire son élévation à l'ordre surnaturel, pour déterminer ce qui peut le rendre ici-bas heureux ou malheureux.

PROPOSITION I

La félicité de cette vie consiste principalement dans un espoir fondé d'obtenir la béatitude de l'autre vie, comme récompense de la vertu (1).

47. — *Preuve tirée de la destination de cette vie.* Elle n'est qu'une tendance à la fin dernière, qui ne peut, ainsi qu'on l'a vu, être atteinte qu'après la mort. Mais comme le souverain bien de l'homme consiste dans la possession de sa fin dernière; de même ce qu'il y a de plus heureux pour lui, tant qu'il n'en jouit pas encore,

(1) La proposition est vraie pour l'un et l'autre état, le naturel et le surnaturel. Dans celui-ci, toutefois, l'espérance a plus d'efficacité pour consoler des infortunes présentes.

c'est l'espérance assurée d'y parvenir un jour. Cette espérance est donc le principal fondement d'un bonheur qui est relatif, comme la vie elle-même à laquelle il appartient. Or, la béatitude future n'étant accordée qu'aux gens vertueux, l'espoir d'y parvenir doit être fondé sur l'exercice de la vertu.

Preuve tirée de la nature de l'espérance. En toutes sortes de maux, rien ne console l'homme plus efficacement que l'espoir de les voir bientôt finir; comme aussi rien ne le soutient mieux dans les travaux, que la confiance d'en recueillir un jour des fruits abondants; tandis que le désespoir, au contraire, est ce qui l'afflige et l'énerve davantage. L'espérance du souverain bien est donc ce qui peut donner à l'homme, dans les misères et les travaux de la vie, le plus de consolation et de force. Elle est par conséquent le principal fondement du bonheur imparfait qu'il peut y goûter.

PROPOSITION II

48. — *Le bonheur imparfait de la vie présente est fondé sur l'exercice de la vertu, et par conséquent sur la connaissance et l'amour de Dieu, tels qu'ils sont possibles ici-bas.*

Preuve de la première partie. Ce bonheur est fondé sur la vertu; car, comme on vient de le dire, il consiste surtout dans l'espoir d'obtenir la récompense promise à la vertu; mais cette espérance serait illusoire si l'on ne posait les conditions auxquelles elle est attachée. L'homme doit donc pratiquer soigneusement

la vertu, s'il veut rendre raisonnable la confiance qui lui procure le bonheur (1).

Preuve de la seconde partie. Le bonheur de la vie présente suppose une certaine connaissance et un certain amour de Dieu, car 1° il est fondé, comme on vient de le voir, sur la vertu. Or la vertu, c'est l'usage que l'homme fait de toutes choses, conformément à la volonté de Dieu et à l'ordre dont il veut l'observation. Mais cette manière d'agir ne saurait provenir que d'un amour de Dieu au moins implicite et effectif; car c'est la perfection de Dieu qui brille dans les actions vertueuses et qui nous y attache; et cet amour suppose quelque connaissance de lui. C'est pourquoi Aristote (*Ethic.*, L. X, 6, 9), ayant défini la vie heureuse : celle qui est vertueuse : *quæ fungeretur muneribus virtuti consentaneis*, dit qu'elle trouve sa perfection dans l'amour qui unit l'homme à Dieu : *erit sapiens*,

(1) Notre sentiment diffère essentiellement de celui des philosophes payens, qui faisaient de la vertu l'objet même, et non le moyen de la béatitude; car tout en reconnaissant que sa pratique est en soi fort agréable à l'homme, en tant qu'il est raisonnable, nous savons toutefois qu'elle lui devient accidentellement si onéreuse dans une foule de circonstances où elle exige le sacrifice des autres biens et même de la vie, qu'il semblerait dérisoire de la lui présenter comme pouvant le rendre heureux par elle-même. Et certes nul stoïcien n'eût osé dire sérieusement que le juste renfermé dans le taureau ardent de Phalaris, y aurait été rendu heureux par sa seule vertu. Pour nous, nous ne la prenons que comme un moyen et comme le fondement de l'espérance qui, portant l'homme vers la béatitude future, le dédommage de tous les maux, surtout dans l'état surnaturel auquel il est élevé.

dit-il, *Deo carissimus : itaque hoc modo erit beatissimus.* Il faut avouer néanmoins que les anciens philosophes qui ont quelquefois entrevu cette vérité, ont peu insisté sur elle, et l'ont encore moins confirmée par leurs actions. Aussi reste-t-il toujours vrai ce jugement qu'a porté d'eux l'apôtre S. Paul : *Cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis.* Rom. I, 21.

2° La béatitude complète consiste, comme on l'a vu, dans une parfaite connaissance de Dieu et dans un amour parfait aussi. Donc la félicité incomplète, qui tend vers elle et qui en est un commencement, renferme pareillement une connaissance et un amour moins parfaits. En effet, l'acquisition de la fin dernière suppose, de la part des facultés qui doivent la posséder un jour, des actes propres à la poursuivre, et par conséquent des actes de connaissance et d'amour. Or, comme la fin dernière est la vérité et le bien par excellence, rien n'est en soi plus agréable que de la connaître et de l'aimer, autant que cela se peut dans la condition où l'on se trouve placé.

Il faut remarquer que dans la vie présente, la connaissance de Dieu peut être de deux sortes : L'une subtile et abstraite, qui s'acquiert par de laborieuses études; et celle-ci, bien qu'elle soit, par la noblesse de son objet, propre à satisfaire l'intelligence, contribue cependant peu au bonheur, à cause de son imperfection et des difficultés dont elle est hérissée. L'autre, simple et pratique, est chez les chrétiens à la portée de tout

le monde et facile à acquérir. Celle-ci consiste à concevoir de Dieu une idée propre à exciter l'amour pour lui et à diriger les mœurs en ce sens. C'est cette connaissance affectueuse qui contribue surtout au bonheur de cette vie, avec l'amour auquel elle porte et les vertus qui découlent de l'une et de l'autre; car c'est là le fondement d'une espérance ferme d'obtenir un jour la parfaite béatitude.

49. — De ces propositions découlent les conséquences suivantes, qui en sont comme autant de corollaires.

I. — La béatitude formelle de cette vie consiste dans le repos et la paix de l'âme, qui naissent de la pratique de la vertu, de la modération des passions qui y est nécessaire, de l'espérance de la parfaite béatitude, et de la consolation qu'elle offre dans les épreuves de la vie.

De même, en effet, que la béatitude parfaite consiste dans la pleine possession de la béatitude objective, qui est Dieu, et dans la joie qu'elle cause ; de même aussi la béatitude imparfaite consiste dans la possession commencée de ce même objet, par la pratique de la vertu et l'espérance qui en résulte, et dans le repos qu'elle procure à l'âme.

50. — II. — La béatitude imparfaite de cette vie est une récompense anticipée de la vertu. En effet, le repos de l'âme qui la rend heureuse ne peut provenir que de la vertu ; car le bonheur demande deux choses : la jouissance ou le sentiment du bien-être, et l'approbation de la raison, qui accepte cette jouissance comme convenable à sa nature, parce qu'elle est honnête. Ces deux conditions posées, l'âme se trouve heureuse et

acquiesce en paix à sa jouissance. Or, il n'y a que la délectation née de la vertu qui puisse produire ce repos, réel, quoiqu'imparfait dans cette vie. Cet effet de la vertu est donc une récompense qui lui est naturellement inhérente.

D'ailleurs l'ordre de la Providence et de la sagesse divine demande qu'il en soit ainsi; car, les choses futures ayant ordinairement moins d'action sur l'homme que les présentes, si la vertu n'obtenait déjà quelque récompense ici-bas, Dieu n'aurait pas assez pourvu au bien de la société humaine. Pour que la vertu ne soit pas abandonnée et que les hommes ne soient pas scandalisés par la prospérité des méchants, il faut que l'honnêteté soit récompensée de quelque façon en cette vie et en l'autre.

51. — III. — Si l'on ne considère que la vie présente, surtout dans l'ordre naturel, la santé, une médiocrité honnête par rapport aux biens extérieurs de l'honneur et de la fortune, et l'exemption des chagrins, autant que la comporte notre condition, appartiennent secondairement à la félicité.

C'est le sentiment d'Aristote; sentiment plus raisonnable et plus conforme à la nature que la prétention des stoïciens à une apathie chimérique; car, bien que la vertu suffise pour sauvegarder la substance de la félicité terrestre, celle-ci est cependant bien troublée par l'absence des biens accessoires que nous venons d'énumérer et par les sollicitudes qui en sont la suite. Mais si, au lieu de ne considérer que la vie présente et l'ordre naturel, on porte sa pensée sur l'avenir,

surtout dans l'ordre surnaturel, ces inconvénients sont tellement compensés par l'espérance et par les secours de la grâce que le repos de l'âme en est à peine altéré. Souvent même, comme on le voit dans les saints, ces épreuves sont enviées comme un grand avantage.

52. — IV. — La félicité imparfaite de cette vie n'est l'apanage *exclusif* d'aucun des états qui se partagent le genre humain.

En effet, dans les conditions même qui semblent les plus misérables, on peut toujours se la procurer par la pratique de la vertu, la modération des désirs et la considération des motifs qui recommandent plus efficacement l'accomplissement des devoirs, comme plusieurs philosophes même l'ont enseigné (V. Aristote, *Ethic.*, L. I, C. 2); mais surtout, ce qui est plus efficace, par l'élévation du cœur vers Dieu, et par l'espérance du bonheur futur. D'ailleurs la plupart des maux de cette vie peuvent être écartés par une conduite sage et modérée, car ils tirent, au moins médiatement, leur origine de nos vices, et il est peu de gens parmi ceux qui se plaignent de leur sort qui, s'ils voulaient examiner de bonne foi leur conduite, n'y reconnussent la principale source des maux dont ils se plaignent.

53. — On a beaucoup disputé sur la question de savoir si la somme des biens de cette vie l'emportait sur celle des maux; mais la solution de cette question semble dépendre moins de règles absolues que du point de vue sous lequel on l'examine. Si l'on envisage la vie présente dans son rapport avec la vie future, il

dépend de chacun de se créer, en s'accommodant à l'ordre de la Providence sur lui, une somme de biens fort supérieure à celle des maux qui peuvent l'affliger. Or, ce point de vue étant le seul complet, il est aussi le seul qui puisse manifester la vérité des choses, et donner une juste appréciation des conditions de la vie présente. Si cependant quelqu'un voulait ne faire attention qu'à celle-ci, il faudrait encore distinguer si la question est posée relativement au genre humain pris collectivement ou relativement aux individus. Dans le premier cas, on pourrait plus facilement soutenir que la somme des biens l'emporte. Dans le second cas, la solution devrait varier selon les personnes, à cause de l'extrême diversité des fortunes; car, si l'on trouve des hommes auxquels tout sourit tellement dans la vie, et qui y voient si souvent leurs inclinations satisfaites et leurs désirs accomplis, que la somme des biens semble pour eux l'emporter de beaucoup sur les peines; il en est d'autres, au contraire, auxquels rien ne réussit, et qui paraissent si constamment poursuivis par la mauvaise fortune, que l'on est conduit à une solution tout opposée en ce qui les concerne. Le parti désespéré que plusieurs prennent d'attenter à leur vie, malgré l'amour si puissant que la nature nous inspire pour elle, montre assez qu'ils la regardent comme étant devenue pour eux pire que le néant auquel ils aspirent. Il nous semble donc que l'on ne saurait rien déterminer d'une manière absolue par rapport à cette question, dont on peut voir le développement, si l'on veut, dans Solimani, *Eudœmonologiœ*, cap. III, art. II, 2.

LIVRE II

DE LA MORALITÉ DES ACTIONS HUMAINES CONSIDÉRÉE EN GÉNÉRAL

54. — La moralité des actions humaines en général est le rapport qu'elles ont avec la règle qui doit les diriger, c'est-à-dire avec la fin dernière de notre vie; rapport qui constitue leur bonté et leur malice dans l'ordre des mœurs.

Cette moralité n'est pas un être de raison ni une pure dénomination appliquée à ces actes, mais une qualité réelle, déduite de leurs propriétés. On peut la considérer dans les actes eux-mêmes, en tant qu'elle se rapporte à tel ou tel objet, et elle prend alors le nom de *moralité objective;* ou bien dans l'agent, et indépendamment des circonstances qui sont propres à celui-ci, sous ce rapport on l'appelle plus proprement *imputabilité*. Nous traiterons de cette dernière dans le troisième livre; la moralité *objective* sera le sujet de celui-ci.

La première question qui se présente au sujet de la moralité, c'est de savoir quel est le principe en vertu duquel l'homme est tenu de faire attention à la qualité de ses actes; en d'autres termes, quelle est l'obligation première et radicale d'où découlent tous nos devoirs particuliers et sur quelle base elle repose? L'obligation fondamentale une fois établie, une autre question s'offre à notre examen : la nature de la différence qui

se trouve, sous le rapport moral, entre les diverses actions humaines. Ce livre aura deux chapitres, dont le premier exposera la nature et le fondement de l'obligation morale prise en général; dans le second, nous chercherons en quoi consiste la différence qui se trouve entre le bien et le mal moral, différence que tous les philosophes reconnaissent, mais sur l'explication de laquelle ils sont loin d'être d'accord.

CHAPITRE I

DE L'OBLIGATION MORALE ET DE SON FONDEMENT

55. — La *loi*, le *droit* et *l'obligation* sont trois choses corrélatives qu'il faut d'abord bien définir pour éclaircir la question, base de toute la morale, que nous entreprenons de traiter ici, et qui dépend de ces trois choses.

Le mot *loi* se prend en des acceptions fort diverses : 1° pour la manière constante et universelle dont se produisent certains effets et pour les conditions nécessaires à leur production ; — 2° pour la règle appliquée à toute opération, par exemple : aux arts, comme il arrive quand on parle des lois de la peinture ou de l'éloquence ; — 3° pour la nécessité intrinsèque qui pousse un être à quelque chose ; comme l'amour du bonheur, qu'on peut appeler la *loi de l'homme*, parce qu'il lui est essentiel. C'est en ce sens que S. Thomas dit que Dieu est sa loi à lui-même, parce qu'il ne peut rien faire qui répugne à ses perfections. Mais toutes ces

acceptions sont étrangères à la question présente; car la loi, en tant qu'elle répond à l'obligation, n'est pas une règle quelconque d'action, mais seulement celle qui est proposée à un agent libre, et qu'on appelle LOI MORALE.

Cette loi morale implique un acte d'un supérieur, sachant et voulant ce qu'il prescrit. C'est ce qui résulte de la définition qu'en donne S. Thomas en ces termes : *Une ordonnance raisonnable pour le bien commun, promulguée par celui auquel est confié le soin de la communauté*. Ce que M. de Bonald exprime plus complétement encore, en y renfermant le simple précepte, lorsqu'il dit que la loi est *la manifestation d'une volonté obligatoire*. Cette définition de la loi n'est pas purement nominale, comme le veulent quelques-uns, mais elle est fondée sur la nature des choses. C'est la seule qui réponde vraiment à l'obligation morale, en tant que celle-ci est distincte de la nécessité physique; la seule par conséquent qui soit valable en matière de mœurs. C'est ce que S. Thomas indique encore par ces paroles : « *quod* » *(Deus necessariò) secundum voluntatem suam facit,* » *justè facit; sicut et nos quod secundum legem* » *facimus, justè facimus. Sed nos quidem secundum* » *legem alicujus superioris, Deus autem sibi ipsi est* » *lex*.... (1, q. 20, a. 1). Mais Dieu n'ayant point de supérieur, n'est soumis à aucune obligation; et par conséquent la loi, en ce qui le concerne, ne peut être qu'une mesure d'action qui n'est pas distincte de lui-même; il en est autrement des créatures.

L'acte de volonté par lequel Dieu ordonne que les créatures raisonnables observent l'ordre essentiel des choses, est le premier exercice de sa supériorité à leur égard. Considérée en Dieu, cette volonté prend le nom de *loi éternelle*; en tant qu'elle regarde les créatures, on l'appelle *loi naturelle*, parce qu'elle convient à leur nature.

56. — *L'obligation* correspond à la *loi*. Elle est définie par les jurisconsultes : « un lien de droit en vertu duquel nous devons faire ou omettre quelque chose » ; *vinculum juris quo adstringimur ad aliquid faciendum vel omittendum;* définition tirée tant de l'étymologie du mot que du principal effet de la loi, qui est de lier ou d'obliger. On dit : *un lien de droit*, pour la distinguer de la nécessité physique, comme est celle qui pousse les corps graves vers leur centre. Ainsi l'obligation ne produit qu'une nécessité *relative*, quoiqu'elle puisse être rigoureuse : celle d'agir de telle manière que l'ordre soit gardé et la fin obtenue (1).

Cette nécessité du moyen pour la fin, ou nécessité *finale*, n'entraîne pas toujours une obligation morale;

(1) Le cardinal Gerdil explique de la même manière la nature de l'obligation, lorsqu'il dit : « L'idée d'obligation morale emporte une nécessité hypothétique de faire une chose ou de s'en abstenir pour parvenir à une fin nécessaire telle qu'est en cette vie l'amour de la félicité..... Elle renferme en outre un sentiment d'approbation qui naît de la conformité de l'action avec la règle..... Ainsi l'obligation est fondée originairement sur la conformité de l'action à la loi, considérée d'un côté comme moyen nécessaire pour parvenir à une fin indispensable, de l'autre comme un devoir qu'on ne peut négliger sans offenser la raison. Ce

par exemple, lorsqu'il s'agit d'une fin de peu d'importance et qui peut être négligée, mais seulement lorsque la fin nécessaire, comme l'est entre toutes les autres la fin dernière de la vie humaine, ou la béatitude, à laquelle tout le reste se rapporte nécessairement.

L'obligation suppose une certaine dépendance de l'obligé à l'égard de celui envers qui elle existe, et qui jouit par conséquent d'une véritable supériorité sous ce rapport. Là donc où se trouve une extrême dépendance, là aussi existe la principale et la plus rigoureuse obligation. Mais aucune dépendance n'est comparable à celle qui naît des relations essentielles de Dieu et de sa créature, et à la nécessité où se trouve celle-ci d'atteindre Dieu comme sa fin dernière, sous peine d'être privée de sa béatitude. De cette nécessité naît donc l'obligation la plus étroite et la plus fondamentale par rapport à toutes les autres, celle qui lie la créature à Dieu.

La créature, il est vrai, peut physiquement négliger cette obligation de tendre à Dieu comme fin ; mais la perte de cette fin est la sanction du mépris qu'elle en fait : de même donc que la nécessité absolue se ter-

double bien acquiert toute sa force en considérant les maximes pratiques de la droite raison dans leur rapport à la sagesse et à la volonté de Dieu, qui en exige l'observation ; car il n'est rien de plus nécessaire ni de plus juste que *la soumission de la créature aux ordres de son créateur*. » — *De l'homme sous l'empire de la loi*, part. I, chap. XI. Ici sont exposés tous les points de vue que nous présente l'obligation, et que domine, comme le fondement de tous les autres, le rapport de l'acte à une fin qui doit être nécessairement obtenue. Voyez la même doctrine dans Taparelli, *Essai sur le Droit naturel*, liv. I, chap. IV.

mine à la production d'un effet, par exemple l'action nécessaire du feu à un incendie, de même la nécessité relative a pour terme ou l'accomplissement de la fin, ou une sanction pénale, comme la privation du bien qui se fût trouvé dans cet accomplissement; car, d'une part, la liberté de l'agent demande que cette alternative soit laissée à son choix, et de l'autre celle-ci suffit pour maintenir sa dépendance à l'égard de la fin.

L'obligation, que l'on appelle aussi *devoir*, ne peut tomber que sur des êtres raisonnables ou doués d'une volonté libre, car les autres ne peuvent être dirigés vers leur fin que par une nécessité absolue. Aussi n'appartient-elle point à l'ordre physique, mais à l'ordre moral, qui régit les êtres intelligents. Voilà pourquoi on la définit communément : *la nécessité morale de faire ou d'omettre quelque chose.* La proposition qui l'exprime est souvent appelée *loi*, parce que l'obligation prend sa source dans la loi d'un supérieur qui impose une fin à rechercher et les moyens nécessaires pour l'atteindre (1).

57. — Négligeant les nombreuses acceptions que l'on donne au mot *droit*, nous ne l'envisagerons ici que comme le corrélatif de la loi dont il est l'effet, et de l'obligation à laquelle il se termine. Considéré ainsi

(1) Balmès expose très-bien en ces termes la notion de l'obligation : « Deux idées : *l'ordre voulu de Dieu* et la *liberté physique de s'en écarter*, constituent l'idée d'obligation morale ou de devoir..... Ainsi l'idée de devoir emporte celle de liberté physique, qui ne peut s'exercer dans un certain sens, à moins qu'on ne viole l'ordre voulu de Dieu. La peine est la sanction de l'ordre moral. Elle supplée à la nécessité qui ne saurait

dans le sujet auquel il appartient, on le définit : *la faculté morale et inviolable appartenant à une personne de faire, d'avoir ou d'exiger justement quelque chose.*

Le droit qui m'appartient implique donc nécessairement dans une autre personne, ou le devoir positif de me procurer une certaine chose, ou du moins le devoir négatif de ne pas me troubler dans l'exercice de la faculté qui me compète. Et réciproquement le devoir qu'a cette personne suppose en moi un droit corrélatif. Ainsi le droit, pris dans toute son étendue, renferme deux éléments : à l'égard du sujet, ce qui lui est licite; à l'égard des autres, ce à quoi ils sont tenus; c'est donc une idée complexe et relative, et par conséquent les droits et les devoirs se correspondent mutuellement.

De la définition du droit on peut déduire la différence qui existe entre cette faculté morale et la puissance physique ou la force d'agir, qui ne constitue aucun droit; aussi voit-on les hommes distinguer partout, avec le plus grand soin, les effets du droit et ceux de la violence. La force du droit est donc toute morale, puisqu'il consiste dans une faculté provenant de l'ordre manifesté par la raison et par la loi.

atteindre les êtres libres. Les créatures privées d'intelligence accomplissent fatalement leurs destinées; les êtres libres les accomplissent, non en vertu d'une nécessité absolue, mais par cette sorte de nécessité que la perspective de la douleur impose. Ceci nous fait toucher au doigt la différence qui existe entre le mal *physique* et le mal *moral*, même dans l'être libre : le mal *physique*, c'est la douleur; le mal *moral*, c'est la déviation de l'ordre voulu de Dieu. » *Phil. fondam.*, liv. X, ch. 20, § 49.

Le mot *inviolable*, dans notre définition, indique le respect qui est dû au droit. Le mot *personne* montre qu'il ne peut appartenir qu'à un être raisonnable, qui soit auteur ou maître de ses actions. Enfin les mots *faculté d'agir, d'avoir ou d'exiger quelque chose* désignent la matière du droit ou les objets sur lesquels il s'exerce.

Après ces définitions préliminaires, nous avons à prouver l'existence d'une obligation essentielle de l'homme envers Dieu ; à montrer comment les devoirs particuliers découlent de cette obligation fondamentale ; et enfin à déterminer la notion vraie de la loi naturelle et de la distinction du bien et du mal. Nous exposerons, avec toute l'étendue qu'elle demande, cette question, qui est la base de toute la philosophie morale.

PROPOSITION

L'homme a une obligation essentielle et fondamentale de tendre à Dieu comme à sa fin dernière, et de lui obéir en toutes choses.

58. — *Preuve.* Deux choses sont requises et suffisent pour la vérité de cette proposition : la première, que l'homme soit à l'égard de Dieu dans une souveraine dépendance et dans la nécessité relative, mais rigoureuse, de tendre à lui comme à sa fin dernière ; la seconde, que cette dépendance et cette nécessité constituent l'obligation. Or ces deux choses sont certaines.

I. — *Preuve de la première partie.*

1° *Quant à la dépendance.* Dieu, comme créateur

et premier principe de l'homme, qui tient de lui tout ce qu'il est et tout ce qu'il possède, est son maître absolu; c'est-à-dire, qu'il a un pouvoir indépendant de disposer de lui comme de sa chose et pour son propre bien, puisque l'homme reçoit tout de Dieu à chaque instant par la conservation, qu'il n'a rien de lui-même, et rien qui ne soit à Dieu encore plus qu'à lui. Or il est impossible de concevoir une plus grande dépendance. Dieu a donc sur l'homme un domaine suprême et essentiel, en vertu duquel il peut lui commander tout ce qu'il veut, et l'on ne saurait imaginer un titre à l'obéissance plus légitime que celui-ci.

2° *Quant à la nécessité de tendre à Dieu comme fin.* Dieu, ainsi que nous l'avons vu, est nécessairement, comme souverain bien, la fin dernière de l'homme. De là naît pour celui-ci une nécessité relative de se le proposer pour fin et d'agir d'une manière propre à atteindre ce but. Je dis d'abord de se le proposer pour fin, parce que, sans cette *intention,* il ne peut arriver à posséder Dieu, ni par conséquent la béatitude, qu'il veut cependant nécessairement; car la fin est le terme d'une tendance ou d'une recherche; il faut donc la vouloir avant d'y arriver. Ainsi l'homme, par cela même qu'il veut la béatitude, et que celle-ci est en Dieu seul, doit tendre à Dieu, sous peine de perdre l'objet de ses désirs; et si sa liberté lui permet de se constituer sa félicité dans quelqu'autre bien apparent, cette intention sera inefficace quant à l'acquisition du bonheur. Il est donc lié à Dieu comme fin par une nécessité relative.

Or, de là suit aussi une nécessité semblable de lui

rapporter ses actions, ou d'agir d'une manière qui soit propre à conduire l'homme à la possession de Dieu. En effet, toute possession de la fin résulte de l'usage qui a été fait de moyens propres à y parvenir et employés dans cette intention; car ces deux choses, l'aptitude du moyen et l'intention de la fin, sont ce qui constitue la poursuite sérieuse d'un but; et celui-ci ne peut être atteint autrement. Ainsi, quoique l'homme puisse, à raison de sa liberté, agir d'une autre sorte, ce ne sera qu'au détriment de sa fin dernière, dont il sera privé par là. Il y a donc pour lui une nécessité relative ou finale d'agir d'une manière propre à atteindre sa fin, non moins que de se proposer cette fin même; et la première partie de notre argument est démontrée.

Preuve de la seconde partie; savoir que la dépendance de l'homme et la nécessité où il se trouve de tendre à Dieu, constituent une véritable obligation. En effet, l'homme est dans une nécessité absolue de vouloir sa fin et sa béatitude. Mais Dieu seul est cette fin. L'homme est donc lié à lui comme à la seule fin possible; de telle sorte qu'il ne puisse se tourner efficacement vers une autre fin réelle. Donc, à raison de cette impossibilité et de sa souveraine dépendance, l'homme est lié à la volonté nécessaire, par laquelle Dieu veut être sa fin; et quoiqu'il conserve le pouvoir physique de s'écarter de cette volonté, il ne le peut sans manquer le but de toute sa vie. Il y est donc rattaché par une nécessité relative. Or c'est là précisément ce qu'on appelle *obligation*, c'est-à-dire une

nécessité non physique, mais morale, de faire quelque chose.

Donc, enfin, il existe pour l'homme à l'égard de Dieu une obligation essentielle, qui consiste dans une nécessité morale de tendre à lui comme fin, selon sa volonté, et de lui obéir en toutes choses; puisque sans cette obéissance, les actions de l'homme ne seraient pas propres à le conduire à la possession de Dieu, qui est sa félicité (1).

59. — A raison de l'extrême importance du sujet, nous voulons développer par une analyse plus complète encore les principes de l'obligation, tant du côté de Dieu que du côté de l'homme.

Principes du côté de Dieu.

Le premier et le plus radical principe de l'obligation, est en Dieu la qualité de créateur, d'où résulte celle de fin dernière, qui est le principe immédiat de cette obligation; car c'est comme créateur qu'il est tenu, en vertu de sa sagesse, de rapporter la créature à lui-même comme au terme nécessaire de son action créatrice. Et c'est aussi en vertu de la même perfection infinie, qui lui donne le pouvoir de créer, qu'il est le souverain bien capable de satisfaire les désirs de l'homme, et de remplir la capacité de ses facultés.

Le second principe est le domaine absolu et essentiel,

(1) Cette doctrine fondamentale sur l'obligation est développée par Taparelli, *Essai sur le droit naturel*, §§ 208, 209, 210 et 211; — par Gerdil, *Instit. philos. moral.*, disp. III, cap. 3, — et par Balmès, *Philos. fondament.*, liv. X, §§ 230, 231 et 232. — *Voyez à l'Appendice la note 1.*

en vertu duquel Dieu peut disposer de toutes les actions de l'homme et vouloir qu'elles soient dirigées vers lui, comme fin dernière, sans que l'homme puisse se soustraire à cette volonté, et trouver sa fin ailleurs que là où Dieu l'a établie.

Le troisième, qui découle des premiers et qui est le principe formel et immédiat de l'obligation, c'est que Dieu seul est la fin objective de l'homme ou le souverain bien, et veut nécessairement être recherché par lui comme tel. Ce qui fait que l'homme, ne pouvant trouver sa fin qu'en Dieu, demeure lié ou obligé envers lui. — Ces trois principes d'obligation, à vrai dire, n'en forment qu'un seul, la qualité de créateur, mais que nous considérons sous divers aspects; car de la création naissent le domaine et la qualité de souverain bien de l'homme, et tout cela se résout enfin dans la perfection infinie de Dieu. Voilà pourquoi plusieurs philosophes résolvent en dernier lieu l'obligation morale dans la nature ou les perfections divines.

Principes du côté de l'homme.

60. — Du côté de l'homme, le principe formel de l'obligation est sa dépendance absolue de Dieu; non pas sa dépendance physique de la toute-puissance divine quant à l'existence, dépendance qui lui est commune avec toutes les autres créatures; mais la dépendance morale qui impose essentiellement à sa liberté l'obligation de se diriger vers Dieu comme fin dernière, en vertu de la destination que Dieu lui a donnée.

L'amour que l'homme se porte nécessairement à lui-

même et à sa béatitude, est la condition nécessaire de l'efficacité de cette destination; car sans cet amour, l'homme, selon S. Thomas, ne pourrait plus tendre à Dieu ni l'aimer : *Si Deus*, dit-il, *non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi* (2, 2, q. 26, a. 13, ad. 3m). Du moins rien ne pourrait l'empêcher de s'en éloigner s'il le voulait. Dieu pourrait à la vérité, par sa toute-puissance, le tourmenter et l'anéantir ; mais quelle importance attacherait à cela une créature que l'on suppose indifférente à sa propre existence et à son bonheur? Il ne resterait en elle aucun principe qui pût la ramener efficacement à la fin voulue de Dieu, quelque juste et convenable que fût celle-ci. L'homme serait à la vérité *destiné*, mais non *lié* à cette fin; il pourrait y avoir *convenance* à la chercher, mais non *obligation ;* car celle-ci, dans un être libre, exige nécessairement une sanction, au moins lorsqu'il s'agit des obligations primitives et fondamentales, et dans l'hypothèse il ne resterait aucune sanction.

Si donc on veut considérer tout à la fois le principe formel de l'obligation (la dépendance de l'homme dans sa destination à Dieu comme fin), et la condition qui complète ce principe, en le rendant efficace, on peut dire que le principe d'obligation de la part de l'homme est : *qu'il ne peut trouver qu'en Dieu, dont il dépend, la félicité qu'il veut nécessairement obtenir.*

D'une part, en effet, cette volonté nécessaire du bonheur entraîne l'obligation de la chercher en Dieu, qui seul peut le donner; ce qui lie l'homme à Dieu comme fin; tandis que s'il pouvait renoncer à cet amour

de la félicité, il pourrait, en se résignant au malheur ou à la destruction, se soustraire aux exigences de Dieu et rester sans liens à son égard. — D'autre part, les autres principes d'obligation qu'on pourrait imaginer du côté de l'homme, savoir le triple amour de la fin dernière, de soi-même et de la béatitude, se réduisent à celui-ci, et ne diffèrent proprement que de nom; ce qui fait que l'on pourrait assigner chacun d'eux comme principe d'obligation.

En effet, l'homme ne peut vouloir comme fin dernière qu'un bien qui le rassasie et lui donne le repos; ni vouloir sa propre existence que pour être complété par ce bien qui fasse cesser le vide et l'inquiétude dont il est tourmenté. Enfin il ne souhaite la béatitude que comme un bien qui le rassasie. Tout cela revient donc en réalité à une même chose, le désir du souverain bien; et puisqu'il ne peut le trouver qu'en Dieu, il est lié à lui par une souveraine dépendance dans l'ordre moral; car la dépendance de l'homme comme être libre, et par conséquent moral à l'égard de Dieu, consiste uniquement dans son amour nécessaire pour le souverain bien qu'il ne saurait trouver qu'en lui, ou en d'autres termes dans l'amour de la fin.

61. — Il résulte de ce qui précède qu'en dehors des exigences de la fin dernière et nécessaire, il n'y a pas d'obligation possible; car toute fin dont l'homme peut se passer ne saurait par elle-même l'obliger à l'emploi des moyens les plus indispensables pour l'obtenir. Ainsi il ne peut, à la vérité, parvenir à la science sans l'étude; mais comme il peut se passer de la science,

celle-ci n'a point en elle-même la force de l'obliger à étudier. Les motifs qui peuvent établir cette obligation dans des circonstances particulières, n'ont d'efficacité qu'en vertu de principes supérieurs, par lesquels il faut remonter jusqu'à la nécessité de la fin dernière, source de toutes les obligations particulières, comme on l'expliquera plus tard.

62. — Pour achever d'éclaircir ce sujet si important, on peut encore distinguer l'ordre essentiel et la volonté de Dieu qui impose son observation à l'homme. *L'ordre essentiel* consiste dans la subordination des biens ou des êtres les uns aux autres, selon la dignité de chacun; et dans la relation de l'inférieur au supérieur, et par conséquent de la créature à Dieu. On peut le regarder comme le fondement de l'obligation ou comme la *loi objective;* c'est-à-dire, comme la raison intrinsèque de cette nécessité morale par laquelle l'homme est lié, tandis que la volonté de Dieu exigeant que cet ordre soit respecté, est la *loi formelle* ou la cause qui constitue proprement l'obligation et que l'on appelle la *loi éternelle*. Enfin l'obligation, effet de cette volonté, consiste formellement dans la dépendance morale de l'homme à l'égard de Dieu ou dans la nécessité finale (1).

(1) On peut remarquer, ici en passant, combien est vaine la prétention de certains rationalistes qui, sous prétexte de rendre la vertu plus pure, en excluent tout motif d'intérêt; non seulement de celui qui se rapporte aux biens créés, qu'on ne peut en effet rechercher honnêtement pour eux-mêmes, comme le voudraient les utilitaires; mais de celui-là même qui se rapporte au bien infini ou à la possession de la béatitude. Quoi de plus insensé que de vouloir exclure du principe de la moralité un

Nous allons maintenant exposer quelques conséquences de la doctrine précédente, fort utiles pour l'intelligence des fondements de la morale.

63. — I. — L'obligation essentielle, et source de toutes les obligations particulières de l'homme envers Dieu, est parfaitement exprimée par le précepte de la charité tel que le donne l'Evangile : « Vous aimerez le » Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, de toute » votre âme et de tout votre esprit : c'est là le premier » et le plus grand commandement. » *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in totâ animâ tuâ, et in totâ mente tuâ : hoc est maximum et primum mandatum.* Matth., XXII, 37. Ces paroles, en

intérêt qui en fait la base, et auquel personne ne peut renoncer; comme le remarque, après Cicéron, S. Augustin. « *Cicero*, dit-il (*de Trinit.*, lib. XIII, cap. 4), *cum in Hortensio de re aliquâ certâ sumere vellet ordinem*, BEATI CERTÈ, *inquit*, OMNES ESSE VOLUMUS : *absit ut hoc falsum esse dicamus..... Quapropter verum est quod omnes homines esse beati velint, id unum ardentissimo amore expetunt; et propter hoc cætera quæcumque appetunt.* » Et cap. 8 : « *Fortè virtutes quas propter solam beatudinem amamus persuadere nobis audent ut ipsam beatitudinem non amemus? Quod si faciunt; etiam ipsas utique amare desistimus, quandò illam propter quam solam istas amavimus non amamus.* » S. Thomas dit de son côté : « *Quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni, quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum..... A voluntate finis, naturaliter desiderati derivatur electio eorum, quæ sunt ad finem..... virtus primæ intentionis quæ est respectu ultimi finis manet in quolibet appetitu cujuslibet rei.* » (1, 2, q. 1, a. 6.... q. 101, a.... q....)

effet, expriment et la nécessité et les motifs d'aimer Dieu, et la manière de le faire : savoir, par dessus toutes choses, comme il convient à la fin dernière. Elles supposent aussi l'amour nécessaire que l'homme se porte à lui-même en même temps qu'il aime Dieu; amour sans lequel l'obligation serait impossible, et qui du reste est clairement exprimé dans le précepte de l'amour du prochain uni au premier : « Vous aimerez » votre prochain comme vous-même. » *Diliges proximum tuum* SICUT TE IPSUM.

64. — II. — De l'obligation de tendre à Dieu comme fin, et d'agir d'une manière qui convienne à cette tendance, et puisse la rendre efficace, découlent toutes les obligations particulières, en vertu desquelles on est tenu de faire certains actes, et de s'abstenir de certains autres.

De cette obligation, en effet, naît la nécessité morale de vouloir que Dieu soit en lui-même le souverain bien, et possède tous les attributs qui le rendent tel; et de vouloir l'accomplissement de toutes les volontés nécessaires de Dieu. De là découle donc l'obligation de le reconnaître comme premier principe, et par conséquent de l'adorer comme tel, de ne pas le blasphémer, de le prier ou de lui demander les secours indispensables pour tendre efficacement à lui. De là vient aussi le devoir d'aimer les autres hommes ou de vouloir leur bonheur, c'est-à-dire de vouloir qu'ils possèdent Dieu comme fin dernière, ainsi qu'il le veut lui-même; de les aider en leur procurant, selon son pouvoir, les moyens d'y parvenir, et surtout de s'abstenir de tout ce qui pourrait leur nuire dans l'âme, dans le corps,

ou même dans leurs biens extérieurs. Tout cela est motivé par le respect dû au souverain domaine de Dieu, de qui seul ces hommes dépendent primitivement; puisque, à ne considérer que leur nature métaphysique, ils sont indépendants les uns des autres.

Enfin la troisième conséquence de l'obligation première est la nécessité de s'aimer soi-même, par rapport à Dieu considéré comme fin; de perfectionner ses facultés par la connaissance et l'amour du créateur, et par la soumission du corps à l'âme et de l'âme à Dieu; en s'abstenant de tous les actes qui pourraient violer l'ordre établi par lui.

On voit comment de l'obligation première découlent les trois genres de devoirs imposés à l'homme, envers Dieu, envers le prochain et envers lui-même, qui forment toute la matière du droit naturel. On peut voir dans Domat, le prince des jurisconsultes, le développement de cette doctrine, au chapitre premier de son excellent traité des lois. (*Voyez à l'Appendice, la note* II.)

65. — III. — De la notion de l'obligation fondamentale se déduit celle du devoir.

Le premier de tous les devoirs, en effet, n'est autre que ce lien qui oblige l'homme de rapporter tout son être à celui de qui il l'a reçu et qui peut le compléter par la béatitude, c'est-à-dire à Dieu; car ce qui fait que l'on doit quelque chose à quelqu'un, c'est que l'on tient de lui son existence, ou que l'on a quelque chose à lui : ce que l'on tient d'un autre ayant une relation essentielle avec lui; ou lui étant dû en quelque ma-

nière. Or l'homme tient de Dieu tout ce qu'il est; donc tout son être est de Dieu, se rapporte à Dieu et lui est dû. — Au contraire, si l'on remonte à l'origine des choses, l'homme, à proprement parler, ne tient rien d'un autre homme quant à sa nature métaphysique, et tout ce qu'il peut en recevoir dans l'ordre des faits vient primitivement de Dieu. C'est donc en Dieu seul, ou dans le rapport essentiel qui existe entre Dieu comme créateur et l'homme comme sa créature, que se trouve la source du *devoir*. Ainsi, tous les devoirs et par conséquent tous les droits qui leur sont corrélatifs découlent de là, et il n'y a de devoirs ni de droits mutuels entre les hommes qu'en vertu des relations établies entre eux par la volonté libre ou nécessaire de Dieu; qui est la dernière raison pour laquelle ils peuvent avoir des obligations les uns envers les autres. Tout devoir découle donc de l'obligation fondamentale de l'homme envers Dieu.

66. — IV. — La notion que nous avons donnée de l'obligation fait comprendre ce qu'est en Dieu le droit de commander. Ce droit, en effet, qui découle du domaine de Dieu sur la créature, dont il est le principe et la fin, n'est pas autre chose que le pouvoir d'exiger de l'homme l'application de ses actes à la recherche de Dieu comme fin; soit qu'ils soient propres à cela par leur nature, soit qu'étant indifférents par eux-mêmes, Dieu les demande néanmoins par un acte libre de sa volonté. De là naît la différence de la loi naturelle et de la loi positive : la première ayant pour objet les actions propres par elles-mêmes à la recherche de la

fin, comme l'amour de Dieu; la seconde, les actions indifférentes de soi, comme le jeûne.

67. — V. — De la notion de l'obligation se déduit aussi celle de la sanction essentielle de la loi divine. Car cette sanction consiste dans la possession du souverain bien par ceux qui satisfont à l'obligation de tendre à Dieu comme fin; et dans la perte de ce bien, ou dans le souverain malheur, pour ceux qui la violent (1).

68. — VI. — Enfin, de l'obligation essentielle qui lie l'homme à Dieu découle la distinction radicale du bien et du mal moral.

Cette obligation, en effet, a deux objets :

1° Faire les actes qui conduisent à Dieu, c'est-à-dire ceux par lesquels l'homme veut Dieu comme sa fin dernière (l'amour de Dieu), ou veut, par un sentiment de bienveillance, que Dieu possède ses perfections.

2° S'abstenir des actes qui éloignent de lui, c'est-à-dire, de ceux qui répugnent à quelqu'un de ses attributs, ou de ceux par lesquels l'homme met sa fin dernière dans quelque bien créé en dehors de Dieu. Mais comme les actions sont qualifiées par l'objet auquel elles se terminent finalement, les actes qui conduisent à Dieu

(1) C'est ce que S. Thomas exprime en ces termes : « *Ubicumque est aliquis debitus ordo ad finem, oportet quòd ordo ille ad finem ducat, recessus autem ab ordine finem excludat..... Deus autem imposuit actibus hominum ordinem aliquem in respectu ad finem boni, ut ex prædictis patet. Oportet igitur si ordo ille rectè positus est, quòd incedentes per illum ordinem finem boni consequantur, quod est præmiari, recedentes autem ab illo ordine per peccatum, à fine boni excludi quod est puniri.* » (*Contrà Gent.*, lib. III, ch. 40.)

sont bons, car ils atteignent, au moins médiatement, le souverain bien, dont ils semblent saisir comme une anticipation.

Au contraire, les actes qui éloignent de Dieu sont mauvais, parce qu'ils tendent et se terminent au mal extrême, qui résulte de la perte du souverain bien. On voit donc que l'acte humain est bon ou mauvais, selon qu'il est conforme ou contraire à l'obligation essentielle; ou, en d'autres termes, selon qu'il atteint une participation vraie ou seulement apparente du souverain bien. Car, dans le premier cas, étant conforme à la volonté divine et à l'ordre établi de Dieu, il est un acte d'amour explicite ou du moins implicite envers lui; et dans le second cas, c'est un acte d'aversion à son égard.—Cette dernière conséquence est d'une haute portée, et touche la question si débattue parmi les philosophes de la distinction formelle qui existe entre le bien et le mal moral. Aussi, après l'avoir simplement indiquée ici, nous croyons devoir la développer plus longuement dans le chapitre suivant, dont elle sera l'objet. Mais comme cette matière est assez abstraite, ceux qui goûtent peu la métaphysique pourront s'en tenir à ce qui précède, et omettre le premier article de ce chapitre, où nous développerons cette question fondamentale.

CHAPITRE II

DE LA DISTINCTION DU BIEN ET DU MAL MORAL

Nous partagerons ce chapitre en trois articles. Dans le premier, nous développerons la vraie notion de

la différence du bien et du mal ; dans le second, nous réfuterons les erreurs des philosophes sur ce sujet, et dans le troisième, nous déterminerons le principe général, d'après lequel se résolvent les vérités morales particulières, et que l'on appelle pour cela le *principe de connaissance* du droit naturel.

ARTICLE I

QUEL EST LE CARACTÈRE PRÉCIS DE LA DIFFÉRENCE QUI EXISTE ENTRE LE BIEN ET LE MAL MORAL

69. — Il faut, pour l'intelligence de cette question, se rappeler que l'homme tend nécessairement, d'une manière au moins implicite, dans tout acte volontaire, au souverain bien pris abstractivement (32), et qu'il est libre de concevoir cette bonté abstraite et souveraine comme existant d'une manière concrète, soit en Dieu, qui la possède réellement, soit, par une fausse estime, en quelque créature qui n'en a que l'apparence.

Or tout bien créé, étant un être, est aussi une participation quelconque du souverain bien, car tout être, venant de Dieu, participe de sa bonté et représente les perfections divines à un certain degré. Ainsi toute action, par là même qu'elle tend au bien, saisit comme son objet une participation du souverain bien. « *Cùm enim,* dit Gerdil, *homo movetur in bonum à boni perfecti ratione deficiens, movetur ut in incohationem quamdam boni perfecti quo beatitudo continetur. (De Actib. humanis.)*

Mais si l'être de tout objet des actions humaines est

matériellement, pour ainsi dire, une participation du souverain bien, certaines conditions sont nécessaires pour qu'en saisissant l'objet l'action atteigne une participation vraie et *formelle* de ce bien infini, ce qui est nécessaire cependant pour qu'elle soit bonne, c'est-à-dire, pour qu'elle saisisse véritablement un bien. Ces conditions regardent le rapport de l'objet, selon sa nature, à la fin dernière, la manière dont il découle du souverain bien et l'ordre ou la subordination qui le lie aux autres êtres; en d'autres termes, il faut que la recherche de l'objet soit convenable à la nature de celui-ci, au mode essentiel de sa dépendance du souverain bien et à l'ordre général des êtres.

Ceci a besoin d'une explication plus développée.

D'abord, en ce qui regarde le rapport à la fin dernière; la nature de tout être fini exige qu'il ne soit recherché que comme une participation du souverain bien réel, qui est Dieu, et par un amour au moins implicite de celui-ci. La recherche de ce bien n'est donc naturelle et bonne qu'autant qu'on la rapporte virtuellement à Dieu. Si, au contraire, on recherche cet objet, non comme une dérivation d'un bien supérieur, mais comme s'il était lui-même le souverain bien, et que celui-ci ne fût qu'une plénitude des biens de ce genre, par exemple, des richesses, de la volupté, alors cette recherche n'est plus naturelle, parce qu'elle intervertit l'ordre des choses, et transporte la notion de souverain bien et de fin dernière à la créature. Une telle possession d'un bien fini n'est donc plus une vraie et formelle participation de souverain bien, mais un désordre introduit par l'agent.

Nous disons *introduit par l'agent*, car le bien fini ne cesse pas pour cela d'être matériellement en lui-même quelque chose qui provient de Dieu et qui a sa bonté propre ; mais il est mal recherché.

2° Tout bien fini procède du souverain bien comme de son principe, d'une certaine manière, ou selon un certain mode essentiel sans lequel il cesse aussi d'être une participation vraie et naturelle du souverain bien, pour ne conserver que la bonté matérielle de l'être. Prenons pour exemple l'appropriation d'un bien temporel ; terre, argent, etc. Si la chose que j'occupe ainsi n'appartient à personne, cette occupation a le mode voulu pour être une participation *formelle* et vraie du souverain bien : savoir, l'immunité de tout domaine antérieur, qui seule peut la rendre légitime et conforme aux desseins que Dieu a eus en mettant les biens terrestres à notre disposition. Mais elle n'a plus ce mode si la chose appartient déjà à quelqu'un, quoique l'objet saisi conserve sa bonté matérielle.

3° Quant à l'ordre, la sagesse divine en a établi entre les êtres un conforme à leur nature, et qui est du moins en grande partie essentiel. Cet ordre établit entre eux, selon le degré de leur excellence, une subordination en vertu de laquelle l'inférieur se rapporte au supérieur comme à sa fin prochaine et à sa raison d'être ; de façon que chacun d'eux ne peut découler du souverain bien qu'avec cette subordination. Ainsi, par exemple, la délectation du goût est dirigée à la conservation de la vie humaine (qui elle-même est coordonnée à la recherche de Dieu comme fin), de

telle sorte que, sans cette destination, elle n'eût point été établie. Elle n'est point, par conséquent, si on l'en écarte, une vraie participation du souverain bien. Si donc je recherche cette délectation du goût en dehors de sa destination providentielle, et seulement pour l'être matériel qu'elle me présente, c'est-à-dire pour la délectation même, cette recherche est contraire à l'ordre et ne peut me procurer une participation vraie et formelle du souverain bien. Il en est autrement si je la recherche selon l'ordre prescrit.

Après ces explications, il est facile de déterminer la raison formelle de distinction entre le bien et le mal moral, et c'est ce que fera la proposition suivante.

PROPOSITION

L'action moralement bonne est celle par laquelle l'homme recherche un bien fini (1) *avec les conditions qu'exige cette recherche pour être bien ordonnée, c'est-à-dire d'une manière convenable à la nature finie de ce bien, au mode essentiel selon lequel il découle du souverain bien, et à l'ordre de subordination qui le lie aux autres êtres; et l'action moralement mauvaise est celle qui manque de ces conditions.*

70. — *Preuve.* Lorsque l'homme recherche un bien fini avec les conditions énumérées dans la proposition,

(1) Nous mettons hors de cause ici la recherche directe du bien infini, ou l'amour de Dieu, qui n'offre aucune difficulté, étant évidemment la meilleure des actions, comme la haine formelle de Dieu est la plus mauvaise (75).

il acquiert par elle, comme il a été expliqué plus haut une véritable et formelle participation du souverain bien. Par conséquent cette action dirige l'homme vers celui-ci, dont elle obtient déjà ainsi une sorte d'anticipation. Elle perfectionne donc l'homme, et le rend meilleur, en le rapprochant de la bonté par excellence, qui est sa fin. Or une action qui dirige l'homme vers sa fin dernière, est moralement bonne; puisque cette fin est le principe de toute obligation morale (58). Au contraire, s'il manque une des conditions requises, l'action est moralement mauvaise. En effet, son objet ne peut procéder du souverain bien avec ce défaut, et ne peut comme tel en être une participation formelle, malgré la bonté matérielle qu'il conserve quant à son être physique. La possession de cet objet, loin de perfectionner l'homme, le rend au contraire mauvais, comme son action elle-même; car, par cette fausse participation du souverain bien, l'homme se constitue en dehors de celui-ci son bien propre, et il s'écarte et se prive de ce bien suprême. Or cette privation est le souverain mal de l'homme dont les facultés ne peuvent plus dès lors se perfectionner selon l'ordre essentiel.

En effet, l'homme qui recherche cette participation défectueuse du bien veut cependant, au moins virtuellement, qu'elle soit une véritable participation de la béatitude. Par conséquent il veut que celle-ci ne soit que la plénitude du bien fini qu'il recherche, et c'est dans cette plénitude, ainsi restreinte, qu'il fait consister le souverain bien. Or c'est dénaturer celui-ci et l'anéantir, si ce vœu pouvait être accompli, c'est

vouloir le souverain mal, et par conséquent une telle action est mauvaise. C'est pour cela que l'on a coutume de dire que le pécheur détruit Dieu affectivement en lui enlevant, autant qu'il est en lui, la qualité de fin dernière et de souverain bien pour la transporter à la créature. Ainsi notre proposition demeure prouvée dans ses deux parties.

71. — COROLLAIRE I. — « Il résulte de ce qui précède que le fondement radical de la distinction entre le bien et le mal moral n'est autre chose que l'aptitude qu'ont les actions humaines pour tendre à Dieu comme fin dernière ou l'incompatibilité qu'elles ont avec cette tendance. »

Cette aptitude ou cette incompatibilité résultent de la fin qu'on s'y propose, des circonstances de l'action et de la substance même de son objet, que l'on a coutume d'assigner comme les éléments de leur moralité (102), et qui répondent à peu près aux conditions que nous avons assignées comme étant tirées du rapport naturel des objets, des actions à la fin dernière, de leur mode essentiel et de leur subordination selon l'ordre, dans l'échelle des êtres.

72. — COROLLAIRE II. — « On voit aussi, par ce qui précède, combien il est facile de ramener à la doctrine que nous exposons, les sentiments divers des philosophes les plus autorisés sur le fondement de la distinction du bien et du mal. »

Les uns, en effet, assignent comme base de cette distinction *la nature divine* ou *les perfections de Dieu*; d'autres, *l'ordre essentiel* ou *naturel*; d'autres enfin,

la nature raisonnable ou *la raison de l'homme*. Et tout cela sainement entendu est vrai ; car 1° la nature de Dieu le rend infiniment saint, c'est-à-dire lui fait aimer nécessairement sa perfection infinie ; et c'est là le fondement ou plutôt l'essence de la moralité absolue ou primitive, qui est en Dieu, et qui prend le nom de sainteté essentielle. Quant à la moralité relative ou participée qui se trouve dans les créatures, et qui consiste aussi, comme on l'a vu, dans un certain amour au moins implicite de Dieu, la nature divine ou son infinie perfection est la règle de cette moralité prise en général ; et elle est en même temps la raison de l'obligation que l'on a de s'y conformer, puisque c'est cette perfection qui donne à Dieu les qualités de *principe*, de *maître* et de *fin* par rapport à l'homme.

La nature divine est donc le fondement de la moralité, en tant qu'elle possède les propriétés qui sont proprement la base de l'obligation radicale de l'homme envers Dieu, et par conséquent de la moralité considérée en général.

2° Les perfections de Dieu prises en particulier sont comme la source spéciale de la moralité de tel ou tel genre d'action, par exemple son excellence, de la religion ou des actes qui lui sont opposés, sa véracité, du mensonge, son domaine, de l'injustice, etc... En effet, selon qu'une action est conforme ou opposée à quelque perfection divine, elle revêt, non pas seulement une moralité vague et générale, mais telle espèce de moralité. Toutefois il n'est pas nécessaire de compter autant de perfections divines que l'on distingue d'espèces *infimes* de moralité dans les actions humaines : il suffit

que ces actions soient opposées immédiatement à l'ordre naturel des créatures, dont la sagesse divine veut l'observation, parce que de là résulte une injure pour cette sagesse et finalement pour la souveraine perfection de Dieu, qui le rend notre fin dernière et dans laquelle se résoud en dernier lieu toute obligation morale. C'est de cette perfection seule, en effet, que naît l'obligation de vouloir à Dieu tout le bien qui lui appartient ou d'aimer Dieu comme le souverain bien, de lui vouloir telle perfection particulière et d'observer dans ses diverses parties l'ordre qu'il a prescrit. La sagesse de Dieu peut donc être considérée comme la source de beaucoup d'espèces particulières de moralité. Aussi plusieurs l'ont-ils assignée comme fondement de la distinction du bien et du mal, ce qui, du reste, ne diffère que dans les termes du sentiment que nous avons exposé (1).

Le rapport de la moralité avec les perfections divines devient encore plus manifeste, si l'on considère que toutes les créatures, et surtout les êtres raisonnables, sont en quelque manière des imitations de la perfection divine, et ont en elles-mêmes, dans leurs diverses relations, des exigences conformes à l'ordre, qui imitent les exigences pareillement ordonnées des attributs de Dieu. C'est pourquoi l'on peut dire que ces attributs sont le premier fondement de la moralité, et que les exigences de la nature raisonnable en sont le fondement secondaire.

(1) On peut voir des applications de cette doctrine dans Biner, *De jure naturæ*, cap. I, §§ 12, 15, 16, 17, 18 et 19.

73. — Quant à *l'ordre essentiel*, pour comprendre dans quel sens on peut l'assigner comme base à la moralité des actions humaines, il faut se rappeler un principe que démontre la métaphysique. C'est que toutes les créatures possibles sont représentées dans l'essence divine, comme autant de participations de cette essence, et qu'elles le sont avec ordre, c'est-à-dire, avec les relations mutuelles qui découlent de leurs propriétés, et la subordination qui leur donne, en conséquence de ces rapports, la qualité de moyens ou de fins les unes par rapport aux autres. Lorsque Dieu leur donne l'existence, il les produit avec cet ordre, sans lequel elles ne seraient qu'un chaos d'êtres jetés au hasard les uns près des autres ; ce qui serait indigne de sa sagesse. Dieu veut donc nécessairement que l'ordre existe, tant l'ordre physique et nécessaire, qu'il produit lui-même entre les créatures dépourvues de raison, que l'ordre moral entre les créatures raisonnables, auxquelles il laisse, à cause de leur liberté, le soin de le produire elles-mêmes. Cet ordre moral qu'on peut appeler *objectif*, parce que la nature même des objets le demande, n'est point établi par la *nécessité* comme l'ordre physique ; mais par *l'obligation*, que la volonté nécessaire de Dieu impose aux êtres raisonnables d'y conformer leurs actes. Il devient ainsi la règle prochaine et immédiate qui détermine leur moralité, bien que pour avoir la dernière raison de celle-ci, il faille remonter jusqu'à la volonté de Dieu, qui veut que cet ordre soit observé. On voit d'après cela en quel sens on peut donner comme base de la distinction du bien et du

mal ou comme règle de la moralité, l'ordre essentiel ou naturel, ou bien la nature raisonnable avec ses exigences. C'est que les convenances naturelles qui forment cet ordre, sont la raison pour laquelle Dieu veut que l'homme agisse de telle ou telle manière; qu'elles donnent par elles-mêmes une certaine décence à cette manière d'agir, et forment ainsi comme une ébauche de moralité, qui toutefois ne devient complète, et ne peut produire une obligation formelle, que par la volonté divine commandant à l'homme de s'y conformer. Ceci montre l'erreur de ceux qui, avec Grotius, s'arrêtent à ces exigences de la nature raisonnable; comme si elles suffisaient pour constituer pleinement l'obligation et la moralité, indépendamment de la volonté ou même de l'existence de Dieu.

On peut donc distinguer deux règles de moralité, l'une prochaine et immédiate, savoir l'ordre *objectif*, en tant qu'il concerne les créatures raisonnables; l'autre supérieure et dernière dans la résolution analytique de la moralité, savoir les perfections divines auxquelles cet ordre se rapporte; et enfin, comme principe formel d'obligation à l'égard de l'une et de l'autre règle, on trouve la volonté de Dieu, qui y soumet la volonté créée souverainement dépendante de lui.

Résumé.

74. — Résumons maintenant en peu de mots, pour plus de clarté, cette théorie fondamentale de la moralité :

1° Le principe premier, et pour ainsi dire *objectif* de l'obligation radicale que l'homme a de bien agir, est

la dépendance où il se trouve de Dieu comme son principe, sa fin et sa béatitude.

2° Le principe *formel* de cette obligation radicale, est la volonté nécessaire de Dieu qui commande à l'homme d'agir d'une manière propre à le conduire à Dieu comme sa fin dernière, c'est-à-dire de l'aimer.

3° L'objet premier de l'obligation est l'ordre *essentiel* qui rapporte la créature à Dieu et à ses perfections. — Son objet secondaire est l'ordre que l'on appelle *naturel* ou les exigences de la nature raisonnable dans ses rapports avec les autres êtres créés; exigences dont Dieu impose l'observation comme un moyen convenable pour tendre à lui. Cet ordre naturel des créatures fait partie de l'ordre essentiel qui comprend en outre, comme nous l'avons dit, les rapports de la créature à Dieu.

4° L'ordre est le fondement des obligations particulières, en ce qu'il constitue la convenance des actions; ébauchant ainsi l'obligation de les faire, et étant pour Dieu le motif de les prescrire.

5° Mais la volonté du législateur pour l'observation de l'ordre, complète l'obligation et la constitue formellement; cette volonté est la loi éternelle ou naturelle (134).

6° La raison de la différence entre le bien et le mal moral est en général le rapport que les actions ont avec la recherche de Dieu comme fin; en tant qu'elles sont ou ne sont pas propres à cette recherche. Cette qualité se résoud en dernier lieu dans la conformité (ou au contraire la difformité) de ces actions avec quelqu'une

des perfections divines ou avec quelque exigence de celles-ci ; c'est-à-dire, dans quelque amour au moins implicite de la perfection divine, qui est la règle la plus haute de la moralité. Elle se résoud secondairement, et comme règle immédiate, dans la convenance ou la répugnance de l'action avec l'ordre naturel, ou avec les exigences de la nature raisonnable, en tant que celles-ci ont une relation avec quelque perfection divine. Ainsi se diversifient dans leurs espèces les obligations particulières selon les exigences multiples de l'ordre naturel.

7° L'essence même de la moralité ou de la sainteté est l'amour que la créature porte à Dieu qu'elle chérit, soit explicitement en lui-même, soit implicitement dans l'ordre dont il veut le maintien.

8° La règle *applicante* de l'obligation et de la moralité est pour nous la raison humaine, en tant qu'elle est la lumière qui nous montre l'ordre et le rapport de l'obligation ou de la moralité avec ses objets. Cela se fait par les divers *dictamens* de la raison, dont l'ensemble est appelé quelquefois *loi naturelle*. Mais cette manière de parler n'est pas exacte ; car la raison qui conçoit toujours son objet comme préexistant et ne le constitue jamais suppose l'obligation qu'elle montre, et le lien de celle-ci ne peut être établi (62) que par la volonté d'un autre, de qui dépend le sujet obligé. (Voyez Suarez, *De lege naturali*, cap. VI.)

75. — COROLLAIRE. — « De même donc que la moralité *essentielle* et *absolue* est la sainteté infinie ou l'amour que Dieu porte à sa suprême perfection ; de même la moralité *relative* est, dans les créatures,

l'amour pour Dieu, soit explicite, qui est l'acte moral par excellence, soit implicite; savoir l'amour de l'ordre dont Dieu veut l'existence parmi les créatures. »

L'ordre moral est l'ordre dans les créatures raisonnables, en tant que voulu de Dieu. Le bien moral relatif ou fini est ce qui appartient à cet ordre, en tant qu'il peut être réalisé par les actions des créatures libres. Le mal moral est ce qui est contraire au même ordre, en tant qu'il est réalisé par ces créatures. — L'obligation est le lien moral qui, tout en laissant intacte la liberté physique, soumet cependant l'intelligence et la volonté de l'être libre à l'ordre moral dans ses actes. (Voyez Balmès, *Philosophie fondamentale,* livre X, chap. 20.)

ARTICLE II

EXAMEN DES PRINCIPALES OPINIONS SUR LA NATURE ET LES SOURCES DE LA MORALITÉ

76. — Après avoir établi le fondement de l'obligation et la vraie notion de la moralité, il faut discuter brièvement les principales erreurs qui ont cours à ce sujet parmi les philosophes. Et d'abord on peut établir, comme corollaire général de tout ce que nous avons dit, que tous ceux-là se trompent qui cherchent ce fondement dans l'homme seul, de quelque manière que ce soit. Il n'en peut fournir, en effet, qu'un élément secondaire et comme une ébauche, puisque l'obligation de la loi ne saurait être établie que par le législateur, et qu'il faut recourir ici à une volonté de

Dieu, fondée sur sa propre essence et sur celle des créatures. C'est ce qui n'avait pas même échappé à la sagesse antique (1).

Ne pouvant suivre dans leurs aberrations tous les sophistes qui ont corrompu la morale, et dont le nombre est infini, nous ramènerons leurs opinions à quelques classes principales, dont la critique suffira pour réfuter toutes ces erreurs.

77. — En premier lieu se présentent les *utilitaires*, c'est-à-dire, ceux qui ne cherchent la règle des mœurs que dans l'utilité de la vie présente, soit qu'ils la trouvent dans la volupté, comme Helvétius, Bentham et les autres matérialistes, soit qu'ils la fassent consister dans la science ou tout autre objet capable de procurer un avantage temporel à l'individu. Il est aisé de voir que, dans toutes ces opinions, la moralité disparaît, et qu'il n'en reste que le nom. C'est ce que montrera la proposition suivante.

(1) On le voit par ces paroles de Cicéron : « *Hanc igitur video sapientissimorum fuisse sententiam; legem neque hominum ingeniis excogitatam, nec scitum aliquod esse populorum, sed* ÆTERNUM QUIDDAM, *quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientiâ. Ità principem legem illam et ultimam, mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis Dei : ex quâ illa lex quam Dii humano generi dederunt, rectè est laudata. Erat enim ratio profecta à rerum naturâ et ad rectè faciendum impellens et à delicto avocans : quæ non tunc denique incipit lex esse cùm scripta est, sed tùm cùm orta est :* ORTA EST AUTEM SIMUL CUM MENTE DIVINA : *Quamobrem lex vera atque princeps, apta ad jubendum et ad vetendum, ratio est ipsa summi jovis.* » (*De Leg.*, II, 4.)

PROPOSITION I

Aucune utilité privée et bornée à la vie présente, ne peut être le fondement ni la règle de la moralité.

Preuve. Toute utilité de ce genre est purement relative et essentiellement changeante, ce qui ne peut convenir à la règle absolue des mœurs. De plus, tous les biens auxquels se rapporte cette utilité, étant quelque chose de fini, ils ne peuvent donner à l'homme la béatitude, ni par conséquent être le terme de sa tendance. Or, cependant, le sens commun du genre humain a toujours regardé la félicité comme devant être la récompense de la vertu : on ne peut donc regarder comme bien moral ce qui ne se termine pas à la véritable félicité; bien moins encore, ce qui s'oppose à son acquisition, comme le font le plus souvent les objets de l'utilité que nous rejetons ici. Telle est par exemple la volupté qui, lorsqu'on la recherche pour elle-même, détourne l'homme de l'ordre de la nature, et par conséquent de sa véritable fin. Il faut donc convenir que si l'utilité temporelle peut être pour l'homme un stimulant d'action, elle ne peut être la règle de ses mœurs (1). La conscience du genre humain qui a tou-

(1) Nous ne voulons pas nier néanmoins qu'une utilité vraie ne puisse être unie à la bonté morale des actions humaines. — Et d'abord cela est manifeste pour l'utilité qui se rapporte à la fin dernière. Quant à celle qui a trait aux fins particulières, non seulement elle peut être unie à la moralité, mais encore elle en est souvent la condition nécessaire; car il est beaucoup d'actes qui ne sont prescrits par la loi morale que parce qu'ils sont utiles à l'agent lui-même ou à d'autres; c'est-à-dire, parce

jours flétri de la note d'égoïsme la doctrine que nous combattons ici confirme notre assertion.

78. — II. — Plusieurs, avec Puffendorf, tiennent un sentiment aussi mal fondé, quoique un peu moins honteux, lorsqu'ils proposent pour règle de la moralité la *sociabilité,* c'est-à-dire l'utilité commune, mais purement temporelle, de la société humaine. Nous allons les réfuter dans la proposition suivante.

PROPOSITION II

L'utilité commune ou la sociabilité, au sens de Puffendorf, ne peut être prise pour règle de la moralité.

Preuve. D'abord cette utilité est très-variable, et souvent fort difficile à reconnaître. Ensuite la vie sociale ne pouvant être qu'un moyen pour procurer le bien des individus, cette règle retomberait finalement dans celle de l'utilité privée que nous venons de réfuter. — Enfin elle ne rend nulle raison des devoirs de l'homme

qu'ils ont de la proportion avec une certaine fin particulière : telle est la sobriété, condition nécessaire de la santé. Mais nous disons que l'utilité ne *constitue* pas par elle-même la moralité ; car, comme elle n'est souvent qu'apparente, si on la prenait pour règle de celle-ci, on serait exposé à bien des illusions. En outre, il arrive souvent que ce qui est utile pour une fin, doive être sacrifié à une autre fin d'un ordre supérieur, moins attrayante pour nous, ou que notre utilité doive céder à celle des autres, la droite raison, et par conséquent la loi divine, demandant ce sacrifice. C'est pourquoi, malgré la liaison qui se trouve entre l'utilité et la moralité des actes, la première ne saurait être prise pour règle de la seconde.

envers Dieu, qui cependant sont non seulement les principaux, mais encore le fondement de tous les autres, comme nous l'avons démontré; de sorte qu'elle laisse toute la morale sans bases. Aussi les auteurs de cette opinion n'ont-ils pas rougi de dire que le droit naturel, et par conséquent l'obligation première, était borné à la vie présente. La vérité est au contraire qu'il se rapporte tout entier à la vie future, dans laquelle seule il peut trouver sa raison d'être et sa sanction par la béatitude réservée à la vertu.

A cette erreur se rapporte la théorie de la *raison d'Etat* qui, lancée dans le monde par Machiavel, et préconisée ensuite par les publicistes protestants, est devenue dans la pratique la règle universelle des relations internationales et de celles du pouvoir avec les sujets. C'est au point que si aujourd'hui on en appelle dans ces matières à d'autres lois que celles de l'utilité présente, vraie ou supposée, on devient presque un objet de dérision. Cette manière d'agir n'est déjà plus un simple accident causé par la passion, ce que la fragilité humaine a rendu fréquent dans tous les siècles; mais elle est érigée en principe sous le nom de *droit nouveau*. Il est aussi curieux qu'instructif, pour voir le chemin que nous avons fait depuis deux siècles, de comparer ce que font et disent les politiques du jour, avec les règles, tirées du droit naturel et divin, que Bossuet développait alors dans sa politique sacrée.

79. — III. — Laissant de côté l'erreur de Spinoza, qui détruit la moralité en la confondant avec la puissance physique d'agir ou la force brutale, nous venons

à celle de Hobbes et des siens. La distinction du bien et du mal dérive, selon eux, soit des opinions arbitraires des hommes, soit des lois politiques, ou des pactes par lesquels ils supposent que les hommes se sont déterminés eux-mêmes une règle d'action. Cette erreur est presque aussi grossière que celle du juif hollandais; car, tout en gardant le nom de la moralité et de la justice, elle en détruit la notion, comme le démontrera la proposition suivante.

PROPOSITION III

Ni les opinions humaines, ni les lois politiques, ni les pactes prétendus primitifs ne peuvent fournir une règle solide de moralité.

Preuve. En effet, il est manifeste que la mobilité et les variétés de l'opinion lui ôtent également tout pouvoir de lier, soit notre volonté, soit celle des autres, et qu'elles laissent chacun en possession de sa liberté; ce qui répugne à la notion de règle. — Quant aux lois et aux pactes, comment pourraient-ils avoir une force obligatoire s'il n'existait pas déjà avant eux une nécessité morale de leur obéir? Enfin l'hypothèse que nous combattons est incompatible avec la sagesse de Dieu, qu'elle suppose avoir créé l'homme sans règle, en lui laissant le soin de s'en faire une au hasard dans une chose de si grande importance.

Il ne faut pas s'imaginer que l'absurdité de cette doctrine en fasse disparaître le danger; car depuis que les sophistes ont répandu dans le monde l'idée d'un contrat social, faisant passer le genre humain de l'état

des brutes à la vie civile, et fondant le droit tout entier sur une convention de ces sauvages, les législateurs, qui ont été censés représenter le peuple, ont conçu la plus haute idée de leur omnipotence. Ils se croient tout permis et regardent l'*ordre légal,* ainsi qu'ils l'appellent, comme la souveraine règle de toutes choses. Tout ce qu'ils ont écrit ou décrété, il faut le tenir pour sacré, et nul ne serait admis à opposer le droit naturel ou divin à cette superstition de la légalité humaine qui, jointe au principe de l'utilité commune, réfutée plus haut (78), ouvre la porte à toutes les extravagances du socialisme. Ces principes une fois admis, dès qu'une chose est légalement établie (à tort ou à raison, il n'importe) au nom du bien public et du *progrès humanitaire,* ne parlez plus des droits de l'individu, de la famille ou de la religion; ne demandez pas qu'on laisse à chacun ce qui lui appartient; on ne comprendrait même plus ce langage! On vous fermera la bouche, aux applaudissements des légistes, par cet oracle de palais : *dura lex; sed lex* : et tout sera dit! Voilà le fruit de la théorie du contrat social (403), et la liberté dont elle a doté le genre humain!

80. — IV. — En quatrième lieu vient l'opinion de Kant, dont nous donnons ici une analyse sommaire, car il serait trop long d'expliquer ses énigmes et de poursuivre toutes ses contradictions. — La volonté humaine, dit-il, doit être tout à la fois pour elle-même la règle de la moralité et le principe de l'obligation, par un ordre qu'elle s'impose, et qu'il appelle l'*impératif catégorèmatique.* Cet *impératif* est ainsi

conçu : *Agis d'après un jugement qui puisse être regardé comme une loi générale.* Ainsi la règle suprême des mœurs est l'autonomie, qui consiste en ce que chaque homme doive se regarder comme étant sa fin à lui-même, et non un moyen pour la gloire de Dieu, et par conséquent prendre sa volonté pour la règle universelle de ses actions. *Agis*, dit-il, *de telle sorte que tu prennes toujours la nature humaine en toi et dans les autres comme une fin, jamais comme un simple moyen.* De là il déduit ce troisième axiôme : *Agis le plus que tu pourras, pourvu que tu n'empêches pas les autres d'agir de même.*

Il faut convenir que cette dernière restriction, introduite en faveur des autres, concorde peu avec l'autonomie; et il est curieux de voir à quelles tortures Kant se met lui-même pour échapper à cette contradiction, en prétendant que cette restriction n'est point imposée à la volonté par un principe extérieur; mais qu'elle est renfermée dans la volonté humaine elle-même, comme une qualité qui lui est propre; car il faut avant tout sauver l'autonomie, qui est la base du système : en quoi nos Rationnalistes sont d'accord avec lui, comme nous le verrons. La proposition suivante réfutera cette erreur.

PROPOSITION IV

L'autonomie ou la volonté indépendante de l'homme ne peut être prise pour règle de la moralité.

Preuve. 1° Argument *ad hominem*. Dans les principes de Kant, les facultés de l'homme, sa volonté, sa

raison pratique et leurs actes, de même que l'Impératif et les autres principes dont nous venons de parler, sont quelque chose d'entièrement subjectif, ou de simples formes de l'esprit dépourvues de toute réalité objective. Elles sont donc enveloppées, comme la moralité que l'on en veut déduire, dans le scepticisme universel, qui est le fruit de cette philosophie absurde.

2° Argument absolu. Il est faux, comme nous l'avons prouvé, que l'homme soit sa fin à soi-même, puisqu'il ne saurait se suffire, ce qui fait crouler le principe de son *autonomie*.

D'ailleurs, l'*Impératif* même dont parle Kant est une expression relative qui suppose deux termes : celui qui donne et celui qui reçoit l'ordre. Il répugne donc que la volonté, en se commandant à elle-même, produise une obligation. Il faut pour cet effet un principe extrinsèque et supérieur qui l'oblige et qui la lie; autrement elle demeure sans loi et sans devoirs, n'ayant d'autre règle de moralité que d'agir à sa fantaisie; or c'est jouer sur les mots que d'appeler cela une règle de mœurs.

Cet argument est décisif, non seulement contre Kant; mais encore contre tous ceux qui cherchent dans l'homme seul la raison de la moralité et du devoir; car dans ce système l'obligation est sans terme auquel elle se rapporte, et l'on ne voit pas envers qui le devoir peut exister.

81. — V. — M. Cousin et nombre de rationalistes du jour soutiennent un système fort analogue à celui de Kant, dont il semble découler, encore qu'ils l'ex-

priment en d'autres termes. Ainsi, plusieurs font consister la règle des mœurs dans la liberté, ce qui ressemble fort à l'autonomie kantienne. « Dieu, dit » M. Cousin, s'abaissant jusqu'à l'homme et se révélant » à lui sous la forme de vérité absolue, dit à tout » homme : Tu es libre, reste libre. » D'autres cependant, trouvant cette règle un peu large, recourent à une certaine raison impersonnelle à laquelle l'homme doit, selon eux, soumettre sa liberté, mais ils oublient de nous dire à quel titre. Nous les réfuterons par la proposition suivante.

PROPOSITION V

La raison impersonnelle ne peut être la règle des mœurs.

Preuve. Cette raison ne peut être autre chose qu'une pure abstraction, ou Dieu lui-même, ou la collection des maximes qui expriment les vérités morales. Mais, de quelque manière qu'on l'entende, elle ne peut être le fondement et la règle de la moralité ; car 1° si on la prend pour une pure abstraction, il est évident qu'elle n'a aucune force obligatoire, puisqu'elle n'est qu'une création de notre esprit ; 2° on ne peut dire que cette raison est Dieu, puisque Dieu est un être personnel, ou bien ce Dieu ne serait que la substance panthéistique que la plupart de ces philosophes semblent reconnaître comme la seule divinité. Mais quelle règle morale peut sortir du panthéisme, où toutes choses sont supposées une même substance, et qui ne laisse pas lieu à la distinction réelle des êtres,

sans laquelle il ne saurait y avoir de relations morales entre eux. Or, en dehors d'un Dieu personnel, il ne reste aucun supérieur qui puisse lier la liberté de l'homme, et par conséquent celui-ci demeure *exlex* et *autonome,* comme le veut Kant.

3° Reste donc que la raison impersonnelle ou générale et absolue soit la collection des maximes qui expriment les diverses relations des êtres constituant l'ordre naturel objectif. Mais ces maximes, simples êtres logiques, ne sont que des propositions conçues premièrement dans l'intelligence divine, qui les connaît éternellement; et secondairement dans l'intelligenee de l'homme, qui les perçoit dans le temps, non comme le *principe,* mais seulement comme l'*expression* de ses obligations, dont par conséquent elles ne peuvent être la règle et le fondement. La raison impersonnelle, de quelque manière qu'on l'entende, ne saurait donc être la règle des mœurs.

On voit par là que les rationnalistes qui veulent rendre la moralité indépendante de la volonté nécessaire de Dieu, ne lui donnent aucune base réelle, et que la distinction qu'ils établissent entre la morale et la religion est vaine; puisque la religion naturelle est non seulement la principale partie de la morale, mais encore l'indispensable fondement de celle-ci, dont tous les devoirs présupposent l'obligation essentielle de l'homme envers Dieu.

Ce qui les trompe, c'est qu'on peut avoir l'idée explicite de la moralité sans penser expressément à Dieu; mais du moins on le conçoit alors implicitement et

d'une manière confuse, sous la notion de législateur imposant une obligation, et il reste vrai que sans Dieu il est impossible de rendre une raison satisfaisante des devoirs moraux. C'est ainsi que l'on peut voir un édifice sans songer à ses fondations, qui sont néanmoins indispensables à son existence, et sans lesquelles on ne saurait l'expliquer.

82. — COROLLAIRE. — « Il ne peut donc y avoir de péché purement philosophique, c'est-à-dire d'acte humain opposé à la raison, qui ne soit en même temps une transgression de la loi divine et une offense de Dieu. »

En effet, quiconque fait un acte qu'il croit moralement mauvais, fût-ce un athée, connaît toujours Dieu au moins virtuellement et confusément sous la notion de maître suprême ou de législateur, sans laquelle il ne pourrait concevoir l'obligation, ni par conséquent juger mauvais l'acte qu'il pose. Ainsi donc l'athée spéculatif de bonne foi ou de mauvaise foi (peu importe ici) a beau nier l'existence de Dieu, par là même qu'il ressent en péchant le remords de sa conscience, il reconnaît virtuellement une puissance supérieure vengeresse du crime.

Ce jugement de la moralité des actes est, en effet, une des manières dont Dieu révèle, au moins confusément, son existence à l'âme, selon cette parole du psaume IV : *Signatum est super nos lumen vultûs tui Domine.* Il faut en dire autant, à plus forte raison, de l'infidèle qui, connaissant l'existence de la divinité, n'a pas cependant une notion exacte de sa nature. Voyez Biner, *De jure naturæ*, cap. I, § 18.

83. — VI. — M. Jules Simon et beaucoup d'autres rationnalistes de ce temps, sous prétexte de rendre la morale plus pure, font abstraction de sa sanction essentielle, c'est-à-dire de la possession de Dieu, notre fin dernière et notre seule béatitude. A l'exemple des stoïciens, ils assignent pour unique fondement à la morale, la seule beauté abstraite de la vertu, et la perfection qu'elle donne à l'homme considéré isolément en lui-même. Cela convient merveilleusement à leur but, qui est d'établir l'autonomie de l'homme, comme s'il se suffisait à lui-même sous tout rapport, et de l'isoler de Dieu et de toute religion, qu'ils réputent superflue ; c'est assez, selon eux, pour atteindre sa fin, qu'il se perfectionne dans les limites de sa raison et sans le secours de Dieu, dont il n'a pas besoin. Quoique la fausseté de ce système résulte assez de ce que nous avons déjà dit, cependant, comme on a voulu lui donner de l'importance, nous croyons devoir le réfuter spécialement dans la proposition suivante.

PROPOSITION VI

On ne doit pas, sous prétexte de rendre la vertu plus pure, exclure du fondement de la moralité, comme entaché d'égoïsme, l'amour de la béatitude.

Preuve. 1° Cette preuve résulte d'abord des raisons par lesquelles nous avons démontré (59, 60) que la nécessité d'atteindre la fin dernière et la béatitude est la base de l'obligation première d'où découlent toutes les autres.

2°. L'erreur des rationnalistes que nous attaquons, vient de ce qu'ils n'envisagent l'honnêteté des mœurs

que par un côté de l'ordre essentiel, et même par le côté inférieur et subordonné, savoir la convenance des choses avec la nature raisonnable. Ils excluent la partie principale de cet ordre, qui règle les rapports de cette nature avec son auteur et sa fin dernière, fin dont elle doit rechercher la possession de préférence à tout autre bien, et sans laquelle, comme on l'a vu, elle n'aurait l'obligation de chercher quoi que ce soit. — En effet, le souverain bien, en vertu de la nature même de l'homme, est nécessairement voulu dans toute appétition, et est ce qui porte à vouloir les autres choses (24). Il est donc toujours honnête de le désirer, car ce à quoi la nature nous fôrce ne saurait être désordonné. Et en effet, la créature raisonnable n'existe que pour être perfectionnée par diverses participations, et enfin par la pleine possession du souverain bien, et ultérieurement pour glorifier ainsi Dieu, qui est ce bien suprême.

Ce sont là comme deux ordres d'intentions subordonnés : le premier ébauche en quelque sorte la moralité, en recherchant les choses convenables à la nature raisonnable, et le second la complète par une relation obligatoire à Dieu. Ni l'un ni l'autre ne peut être rejeté sous prétexte de décliner la recherche de l'utilité ; car l'utilité suprême, si l'on peut s'exprimer ainsi (cette expression étant ici impropre) ou l'acquisition de la fin dernière appartient aux exigences de l'ordre le plus élevé, et par conséquent de l'honnêteté la plus pure ; puisque c'est par elle que la gloire de Dieu est le mieux procurée.

3° En outre les rationnalistes abusent ici du mot

d'*utilité* dont ils faussent le sens pour rendre la saine doctrine odieuse; car on ne doit appeler *utile* que ce qui est rapporté comme moyen à une fin. Il est donc manifeste que la fin dernière ou la béatitude, à laquelle au contraire tout se rapporte, ne peut être comptée parmi les choses *utiles*. Elle ne peut donc être exclue à ce titre de la constitution de la moralité comme les biens finis, qui ne peuvent être honnêtement recherchés pour eux-mêmes, précisément parce qu'ils doivent lui être rapportés. — Ainsi l'homme qui tend à sa fin dernière, ne doit pas être taxé d'égoïsme, parce qu'il s'aime en même temps lui-même; car, d'une part, cet amour ne lui est pas libre, et de l'autre, ce qu'il aime en lui, c'est une participation du bien infini. Il désire, il est vrai, s'unir à ce bien comme à l'objet de sa félicité; mais il rapporte ce désir à l'amour du souverain bien pris en lui-même, auquel il réfère en dernier lieu sa personne et son bonheur. Notre proposition reste donc démontrée. — Voyez Balmès, *Philos. fond.*, liv. X, ch. 21, § 276.

84. — COROLLAIRE. — « C'est donc par un vain scrupule que les rationnalistes, pour rendre la moralité plus pure, substituent je ne sais quelle honnêteté abstraite à celle qui unit au fondement le plus solide et le plus juste la sanction la plus efficace. »

L'expérience montre d'ailleurs que ces hommes si purs retombent, en pratique, dans le culte exclusif de l'utilité la plus basse, qu'ils recherchent exclusivement pour eux; ce qui est le caractère propre de l'égoïsme. Celui-ci, en effet, ne consiste pas à chercher son bien

propre, même dans un ordre inférieur, si cela se fait d'une manière réglée; mais bien à s'attacher tellement à son intérêt, qu'on lui sacrifie tout le reste sans avoir aucun souci du bonheur des autres hommes.

85. — VII. — Certains philosophes catholiques favorisent sans le vouloir les erreurs des rationnalistes, en tirant la règle des mœurs de la seule nature raisonnable, et en supposant que la loi naturelle obligerait encore l'homme, lors même que Dieu n'existerait pas. Ils invoquent l'autorité du cardinal Gerdil qui, en combattant avec trop d'ardeur l'erreur de Puffendorf, se serait jeté dans l'excès opposé, comme il arrive trop souvent. Le dernier prétend que la distinction du bien et du mal moral n'existe point dans les choses; mais ne vient que d'un acte libre et variable de la volonté de Dieu; et Gerdil, au contraire, met toute la moralité dans la convenance objective des choses, sans égard à la volonté, même nécessaire de Dieu. Il faut convenir toutefois que le docte cardinal est en cela peu d'accord avec lui-même; car il parle tout autrement dans un passage que nous avons cité plus haut (56) et que nous croyons exprimer mieux ses véritables sentiments. La vérité est entre ces deux excès, comme le montrera la proposition suivante et comme on peut déjà le conclure de tout ce que nous avons dit jusqu'ici.

PROPOSITION VII

La nature raisonnable, ou l'ordre et la convenance des choses, ne suffit point pour constituer la règle des mœurs.

Preuve. 1° Toute convenance dans les choses n'influe pas toujours sur la moralité, mais seulement quand elle a trait à la fin dernière. Il en est de même du manque de convenance; autrement il faudrait dire qu'il est immoral de porter un habit trop long, ce qui est absurde.

2° Les adversaires confondent ici mal à propos deux choses très-distinctes : L'une est l'ordre naturel dans les choses créées, qui fournit la base et comme l'ébauche de la moralité, ainsi que nous l'avons expliqué plus haut (62); et l'autre est le principe qui constitue formellement l'obligation de se conformer à cet ordre, et complète ainsi la moralité; savoir, la *volonté* du législateur et la *dépendance* de l'homme envers lui. Otez ces deux dernières choses, et l'homme qui agirait contre l'ordre naturel et la raison, ferait à la vérité une chose inconvenante sous quelque rapport, comme celui qui porterait un habit disproportionné; mais on ne voit plus à quel titre il serait obligé de rechercher la convenance qu'il viole. Ce ne serait, en effet, ni par l'autorité d'un supérieur, puisqu'on en fait abstraction, ni par l'amour nécessaire de la béatitude, puisque, en dehors de Dieu, il n'y en a point de possible pour l'homme, et que celui-ci ne peut plus prétendre qu'à quelque bien imparfait. Or ce bien il peut à son gré le chercher dans telle convenance particulière qui compense à ses yeux l'inconvénient résultant de ce qu'il a négligé telle ou telle autre convenance; aucune ne suffisant pour le rendre pleinement heureux. Et du reste, de quelque manière qu'il agisse, il le fera

toujours sans loi et sans obligation; car, si chacun peut se déterminer une manière d'agir, il ne peut, à proprement parler, s'*obliger* lui-même à l'observer.

Enfin cette hypothèse est pleine d'absurdités; car, du moment que l'on suppose que Dieu n'existe pas, il n'y a plus rien d'existant, rien de possible; par conséquent il n'y a plus d'ordre ni de convenance. Il est donc contradictoire, en partant d'une telle supposition, de parler encore du bon ordre de la nature. Aussi Balmès dit-il avec raison : « Otez l'idée de Dieu, la » moralité n'est qu'un sentiment aveugle, aussi ab- » surde dans son objet qu'en lui-même. Toute expli- » cation scientifique de la moralité doit reposer sur » l'idée de Dieu. La philosophie qui n'invoquera point » cette idée devra se borner à constater le fait, la né- » cessité du fait; elle n'ira pas plus loin. » — *Phil. fond.*, liv. X, § 272 (1).

86. — VIII. — Nous exposerons en dernier lieu le sentiment de Rosmini, qui déduit la moralité de la notion de l'être idéal, qu'il regarde comme fondamentale dans l'esprit humain. Selon lui, toute la moralité de l'action résulte de l'estime pratique des choses aux-

(1) *Ex doctrinâ quæ in Deum ultimò moralitatem resolvit « faciliùs quàm ex ullâ aliâ videtur explicari cur ea, quæ lege naturali à Deo prohibentur, dicuntur intrinsecè mala, seu per se ipsa fundamentaliter ac radicaliter mala : quia scilicet sunt opposita rectæ constitutioni naturæ rationalis in ordine ad suum finem naturalem, qui consistit in tali habitudine ad Deum, auctorem et gubernatorem suum, ut illius perfectiones manifestent ac commendent : Quòd non amplicis contingeret, si Deus illa faceret licita. Unde in ipsâ naturâ rationali datur fundamentum* (*quam*

quelles la volonté adhère en agissant. Le siége propre de la moralité est donc ce jugement pratique, dans lequel ce philosophe semble faire consister la liberté; parce que l'homme poussé par la passion peut se faire une appréciation pratique des choses, qui diffère de l'estime théorique qu'il a pour elles. La nature intime de la moralité consiste dans l'accord du jugement pratique avec le jugement théorique qui l'a précédé sur la valeur du même objet. Le jugement théorique est la connaissance directe du prix des choses : le pratique, sa connaissance réflexe. La règle suprême de l'un et de l'autre est la notion de l'être idéal, qui est proprement la seule idée, et dont toutes les autres, par lesquelles nous jugeons les choses, ne sont que des déterminations. L'être idéal, ou *la lumière de notre raison*, est donc la première et la suprême règle de la morale; car Rosmini définit la loi morale : *une notion de l'esprit à l'aide de laquelle on juge de la moralité des actions humaines*. Le premier précepte, selon lui, est cet *impératif : Faites que votre volonté soit toujours d'accord avec l'être idéal, c'est-à-dire avec la lumière de la raison*. Les autres lois principales sont renfermées

vis non ultimatum) atque exigentia, ut à Deo sapientissimo gubernatore ac legislatore prohibeantur. Et qui sic ex fine suo intrinseco natura rationalis exigit, ut talia sint illicita dicantur RADICALITER, FUNDAMENTALITER, *atque etiam intrinsecè mala*, FORMALITER *veri mala per oppositionem cùm lege naturali, quam Deus necessariò fert vi suæ infinitæ pefectionis; tanquàm sapientissimus ac providentissimus gubernator, ad exigentiam naturæ rationalis, ut illa ad finem suum rectè sit comparata.* » (Biner, *De jure naturæ*, cap. I, § 17.)

dans les idées des choses et se réduisent à ce précepte universel : *Estimez chaque chose par votre jugement pratique selon le degré de perfection ou d'être que vous avez connu directement en elles.* D'où un de ses disciples a tiré cette règle : *Le bien et le mal moral consistent en ce que nous préférons ou nous ne préférons pas par notre estime, ce qui a plus d'être à ce qui en a moins* (1).

Si tout cela ne paraît pas fort clair au lecteur, nous lui en demandons pardon; mais puisqu'il s'est trouvé des hommes graves pour patronner cette théorie nuageuse, il faut bien que nous en disions quelque chose, et nous allons essayer dans la proposition suivante d'en démontrer la faiblesse.

PROPOSITION VIII

La théorie de la moralité imaginée par Rosmini est inadmissible.

Preuve. 1° Cette théorie repose sur un fondement incertain; savoir, l'existence de la notion de l'être idéal au sens de Rosmini, et le rôle qu'il lui assigne dans la constitution de l'esprit humain : choses fort obscures, et même improbables au jugement des philosophes les plus autorisés. Or on ne doit pas faire reposer sur un système incertain la base de la science la plus nécessaire à l'homme.

2° La notion que l'auteur donne de la liberté ne paraît pas exacte; car celle-ci est une qualité de la

(1) *Prælectiones Philosophicæ, auctore L. B. S. Sulpitii presbytero. Ethicæ,* § 25.

volonté, et non de l'intelligence, à laquelle appartiennent tous les jugements soit théoriques, soit pratiques; comme on le démontre en métaphysique. La liberté ne saurait donc consister dans un jugement.

3° On ne voit pas comment l'idée de l'être peut être un principe d'obligation; car celui-ci devrait exercer son action sur la volonté, et non sur l'intelligence. Le rôle de toute idée ne peut être que de *montrer*, comme règle dirigeante, l'obligation à l'esprit; mais nullement de la *constituer :* il faut donc rejeter la définition de la *loi morale* donnée par Rosmini.

4° Enfin cette opinion partage avec celle qu'on attribue à Gerdil l'inconvénient de chercher dans l'homme seul l'explication de la règle de ses devoirs; puisqu'elle la trouve dans sa raison pénétrée par la notion de l'être idéal. Car si quelquefois, dans cette question, l'auteur parle de la perfection divine comme source de l'honnêteté, il semble ne l'envisager que sous ce concept d'être universel et idéal, qu'il suppose au fond de l'âme humaine; mais il ne présente point Dieu sous les notions de législateur, de principe, de maître et de fin dernière, qui seules cependant ont une proportion réelle avec la constitution de l'obligation morale. De plus il présente expressément ailleurs la morale et la religion comme deux choses tout-à-fait distinctes. Cette théorie paraît donc insuffisante pour expliquer la nature de la moralité.

Si l'on veut étudier cette question plus à fond, on peut voir Solimani, *Ethic.*, tome I, p. 160 et 171. Voyez aussi l'opuscule italien du comte de la Motte,

Piémontais, intitulé : *Sul valore scientifico e sulle pratiche consequenze del systema filosofico dell' abbate Rosmini. Napoli*, 1853, §§ 9, 15, 29, 117, 121, 123, 129, 134, 135.

ARTICLE III

DU PRINCIPE GÉNÉRAL ET PREMIER DU DROIT NATUREL

87. — Les philosophes, les Allemands surtout, ont beaucoup disputé sur ce qu'ils appellent le principe de connaissance (*principium cognoscitivum*) du droit naturel, qu'ils semblent souvent confondre avec le fondement de ce droit. Nous commencerons donc, en traitant de ce principe, par rétablir exactement l'état de la question.

On peut distinguer deux principes généraux ou premiers du droit naturel :

L'un, son principe d'*être (principium essendi)*, qui constitue la différence essentielle du bien et du mal moral, et l'obligation de régler sa conduite en conséquence. C'est de celui-ci que nous avons traité dans tout ce livre, et c'est par une confusion impardonnable que Hobbes, Puffendorf, Kant, etc., l'appellent *principe de connaissance* ou *cognitif (principium cognoscitivum)*.

L'autre est son principe de *connaissance (principium cognoscendi)*, c'est-à-dire une proposition générale et immédiatement évidente, à laquelle on peut ramener comme à leur source toutes celles qui expriment des obligations naturelles, à peu près comme on ramène les vérités spéculatives au principe de contradiction;

afin qu'il y ait plus d'unité et de simplicité dans la coordination scientifique des vérités naturelles. La question prise dans ce sens, qui est le véritable, a bien moins d'importance que celle qui regarde l'essence et le fondement de la moralité; car elle est purement spéculative et n'intéresse que la perfection de l'ordre scientifique. Nous la traiterons donc brièvement.

Tous sont d'accord que les devoirs de la loi naturelle, divisés en plusieurs classes, se réduisent à un petit nombre de principes généraux, qui sont comme les axiômes de la morale, car chaque science a les siens. Mais tous ne conviennent pas que ces quelques principes puissent encore être ramenés à un seul, et ceux qui le croient sont loin de s'entendre sur l'assignation de ce principe unique, comme on peut le voir dans Schwartz, Zallinger, Liberatore, etc.

88. — Sans entrer dans la discussion de ces opinions diverses, nous nous bornerons à indiquer les qualités que doit avoir ce principe général de connaissance, et à déterminer celui qui nous paraît les réunir plus parfaitement.

Ce principe doit être : 1° *irréductible*, n'en ayant point d'autre au-dessus de lui dont on puisse le déduire; 2° *adéquat*, de telle sorte que tous les principes du droit naturel dérivent de lui et puissent lui être ramenés facilement par l'analyse. Car, puisqu'il doit exprimer généralement ce qui est contenu d'une manière particulière dans les divers préceptes, il faut qu'il renferme sous une forme commune l'élément immuable qui existe dans tous, malgré la diversité de

leur matière. En d'autres termes, il doit contenir la raison formelle qui nous pousse, au moins implicitement, quand nous accomplissons les autres préceptes; ce qui fait que l'on peut déduire de lui tous les devoirs. 3° Il doit être *clair* et *simple*, ou facile à connaître par la seule raison, afin d'aider à reconnaître les autres principes plus obscurs, car c'est pour cela qu'on l'appelle principe *de connaissance*. 4° Il doit être étroitement *lié avec le fondement de la loi naturelle* ou avec le principe d'obligation, dont il est comme l'expression la plus générale, et le lien avec les devoirs particuliers qui sont les applications de celle-ci.

Parmi les divers principes que l'on propose, celui qui nous paraît satisfaire le mieux à ces conditions est celui-ci : *Il faut faire le bien et éviter le mal : Declina à malo et fac bonum* (Ps. 33, V. 15), ou, ce qui revient au même : *Il faut garder l'ordre*, entendant ici, non l'ordre physique, mais celui qui a une liaison nécessaire avec la fin dernière de l'homme, et qu'on appelle pour cela l'ordre moral. Nous établirons notre opinion par la proposition suivante.

PROPOSITION

Le premier principe de connaissance du droit naturel est celui-ci : L'ordre doit être observé, *ou, en d'autres termes :* Il faut faire le bien et éviter le mal.

89. — *Preuve*. Ce principe, en effet, réunit toutes les qualités requises dans le principe de connaissance du droit naturel :

1° Il est *irréductible;* car, dans l'ordre des devoirs,

il n'y en a aucun plus général d'où on puisse déduire l'obligation d'observer l'ordre ou de faire le bien qui consiste dans cette observation.

2° Il est *adéquat*, parce que tous les autres devoirs, qui sont comme les parties de l'ordre ou du bien, se réduisent à ce principe. A l'ordre en effet appartiennent les trois genres de devoirs, ou le triple amour, envers Dieu, envers soi-même et envers le prochain, amour que quelques-uns assignent comme *principe de connaissance*. Il est donc comme une forme commune à tous les autres devoirs, que nous nous portons à observer, parce que nous reconnaissons en eux l'ordre et la bonté.

3° Il est *clair* et *manifeste*; car tout homme raisonnable, même dépourvu de la notion abstraite et générale de l'ordre et du bien moral, reconnaît cependant en pratique qu'il est tenu de faire les bonnes actions, qui sont nécessairement liées avec l'ordre de la nature, et requises pour parvenir à la fin dernière. Aussi, parmi les notions morales, celle-ci paraît-elle être la première qui frappe l'esprit des enfants. Ils savent déjà qu'il faut faire le bien et éviter le mal, lorsqu'ils connaissent encore fort peu d'applications de ce principe.

4° Enfin ce principe est étroitement *lié avec la base de l'obligation*, la loi divine, fondée elle-même sur la nature de Dieu et la dépendance de l'homme. Car c'est là ce qui oblige celui-ci, s'il veut parvenir à sa fin, à garder l'ordre, c'est-à-dire à faire les actions bonnes ou propres à le conduire à Dieu, et à éviter les mauvaises, qui l'en éloignent. Ainsi cette obligation géné-

rale se partage dans les devoirs particuliers qui sont comme autant de pas rapprochant de Dieu l'homme qui les accomplit.

L'observation de l'ordre donne à l'homme une règle sûre pour mesurer l'excellence respective des différents devoirs ; car ceux qui tiennent dans l'ordre général le rang le plus élevé, comme ceux qui se rapportent directement à Dieu, doivent être préférés à tous les autres. Elle lui fournit aussi le motif d'action le plus noble, parce que l'ordre, en montrant l'enchaînement et la gradation des fins diverses, les ramène toutes enfin à la gloire de Dieu comme à la plus élevée. Il conduit donc l'homme qui veut opérer de la manière la plus excellente à se proposer ce motif suprême, le plus noble en lui-même et le plus étroitement lié avec la perfection humaine, car celle-ci, qui consiste dans la pleine acquisition de la fin dernière, est en même temps la plus grande gloire que l'homme puisse procurer à Dieu. D'où il arrive qu'en agissant pour Dieu, il marche aussi à sa propre perfection, bien qu'il ne se propose pas principalement celle-ci ; mais qu'il la rapporte à la gloire divine, comme à la dernière fin de toutes choses, ainsi que le demande l'ordre essentiel.

LIVRE III

DES PRINCIPES ET DES CONDITIONS INTERNES DES ACTES HUMAINS

90. — Nous avons traité, dans les deux premiers livres, du principe universel qui porte l'homme à agir, de la fin dernière, du fondement de l'obligation morale, et de la distinction du bien et du mal prise en général. Nous parlerons dans celui-ci de la moralité considérée dans chaque action particulière, des principes et des conditions dont elle dépend.

L'*acte humain,* tel qu'on le prend ici, n'est pas toute action, même naturelle et nécessaire, comme la respiration ou ce qui se fait sans advertance, mais seulement celle qui est propre à l'homme comme tel; c'est-à-dire, celle qui procède de la volonté, après une délibération de l'intelligence; car c'est là ce qui rend l'homme maître de ses actions (1).

On peut donc définir l'acte humain *celui qui pro-*

(1) « *Differt homo ab irrationalibus creaturis in hoc quod est suorum actuum Dominus. Undè illæ solæ actiones vocantur propriè* HUMANÆ *quarum homo est Dominus; est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem.... Illæ ergò actiones propriè humanæ dicuntur, quæ ex volunte deliberatâ procedunt : Si quæ autem aliæ actiones homini conveniant, possunt dici quidem hominis actiones, sed non propriè humanæ, cùm non sint hominis in quantùm est homo.* » S. Thom., 1, 2, q. 1, a. 1.

cède de la volonté avec une connaissance parfaite de la fin à laquelle il tend. Ainsi l'intelligence, à laquelle appartient la connaissance de la fin et de tout ce qui regarde la rectitude morale des actes, est le principe *directif* de l'acte humain; c'est à elle de délibérer : la volonté, à qui appartient la détermination qui succède à la délibération, en est le principe *électif*.

L'acte procède de la volonté, ou immédiatement, comme l'amour et la haine, ou médiatement, par le ministère d'une autre faculté qui l'accomplit, comme la promenade, l'étude. Dans ce dernier cas, on l'appelle *commandé (imperatus)*, et dans le premier, *produit (elicitus)*. On appelle *impératif (imperans)* l'acte de volonté qui ne s'arrête pas en lui-même, mais qui commande un autre acte; une étude par exemple. Les actes de la volonté elle-même peuvent être *commandés*, quand elle s'est imposée de les faire par un acte antérieur.

L'intelligence et la volonté sont donc les principes *internes* des actes humains; comme le bien, la fin et la béatitude, qui provoquent l'action de ces deux facultés, en sont les principes *externes*. Il s'agit ici de l'intelligence morale et pratique, c'est-à-dire de celle qui propose ce qui concerne la direction des mœurs. La volonté morale est la faculté qui poursuit le bien moral présenté par l'intelligence. L'une et l'autre faculté peuvent être aidées ou embarrassées dans leurs opérations par les passions de l'âme et par les habitudes morales des vertus et des vices.

Ce livre aura quatre chapitres : le premier expli-

quera les principes internes des actes humains, savoir : la volonté, en tant que voulant simplement, et en tant que douée du libre arbitre. Il traitera donc des actes comme volontaires et comme libres, et en même temps de ce qui peut les modifier sous l'un ou l'autre rapport, soit du côté de la volonté même, soit du côté de l'intelligence, qui la dirige, soit enfin du côté de quelque agent extérieur : telles sont l'ignorance, la passion, la violence et la crainte. Le second chapitre exposera les règles de la moralité des actions en particulier, ou les conditions qui rendent chacune d'elles bonne ou mauvaise. Le troisième traitera de l'imputabilité et du mérite des actes, et le quatrième des passions et des habitudes.

CHAPITRE I

DES PRINCIPES INTERNES DES ACTES HUMAINS

ARTICLE I

DE CE QUI EST VOLONTAIRE ET LIBRE CONSIDÉRÉ EN SOI-MÊME

91. — Le mouvement d'un être vers quelque objet, lorsqu'il procède de la seule impulsion de la nature sans aucune connaissance, est appelé mouvement *naturel* ou appétit *inné*. On appelle *spontané* celui qui est produit par un principe intrinsèque, avec la connaissance imparfaite du sens, comme il arrive aux animaux et aux enfants. Il reçoit aussi quelquefois, mais improprement, le nom de *volontaire*.

On appelle proprement *volontaire* tout ce qui procède, comme de sa cause, de la volonté dirigée par la connaissance de la fin. D'où l'axiôme : *rien n'est voulu s'il n'est d'abord connu. Nihil volitum nisi precognitum,* qu'il s'agisse d'un acte, d'une simple omission, ou d'un effet de l'un ou de l'autre. On confond souvent dans l'usage ce qui est volontaire avec ce qui est libre et imputable; mais c'est à tort, et il faut distinguer soigneusement ces choses, lorsqu'on veut parler avec exactitude.

Ce qui est *volontaire* diffère de ce qui est simplement *voulu*, parce que le premier objet a la volonté pour cause, et le second est seulement conforme à son inclination; comme la pluie, qui réjouit le laboureur en fécondant son champ, quoiqu'elle ne provienne pas d'un acte de sa volonté.

92. — Le volontaire se divise de plusieurs manières. On distingue :

1° Le volontaire immédiatement produit par la volonté et celui qui est commandé médiatement par elle, ainsi qu'on l'a vu plus haut (90).

2° Le volontaire *parfait* et *l'imparfait*, selon le degré de la connaissance qui le dirige, comme il arrive dans les actes pleinement ou imparfaitement délibérés. Cette distinction a lieu aussi par rapport à la liberté; car une connaissance plus complète de l'objet représentant mieux ses qualités et ses défauts, diminue l'indifférence de la volonté par rapport à lui (1).

(1) Voyez Suarez, *De voluntario*, disp. I, sect. III, IV, VI, § 5, et disp. III, sect. III.

3° Le *nécessaire* et le *libre*. Le premier est celui dont la volonté ne saurait s'abstenir; ce qui peut résulter ou de la perfection de la connaissance, comme dans l'amour des bienheureux pour Dieu; ou au contraire de son imperfection, comme il arrive à l'homme entraîné par une passion violente qui lui rend la réflexion impossible. Le volontaire *libre* est celui auquel est joint le pouvoir de prendre une détermination opposée.

4° Le volontaire *pur et simple*, qui provient d'une pleine inclination de la volonté, et le volontaire *mixte* ou *secundum quid*, qui joint au consentement de celle-ci une certaine répugnance, comme dans le sacrifice que fait un *marchand jetant ses ballots à la mer pour éviter le naufrage*.

5° Le volontaire *actuel*, sur lequel la volonté influe par un acte présent. Le *virtuel*, qui persévère en vertu d'un acte passé, mais influant encore. *L'habituel*, qui, bien qu'ayant existé et n'ayant pas été rétracté, ne conserve cependant déjà plus d'influence sur l'action. Et *l'interprétatif*, qui n'a jamais existé; mais qui existerait, vu les dispositions de l'agent, si l'occasion s'en présentait (30). Ce dernier n'existant réellement pas, n'est susceptible d'aucune imputation morale.

6° Le *positif*, qui provient de la volonté par une influence réelle de celle-ci, comme il arrive dans tous les actes produits ou commandés; et le *négatif*, venant de la simple omission d'un acte obligatoire, sans qu'il y ait d'acte contradictoire et positif de la volonté.

7° Le *direct* et *l'indirect*. Le premier, que la volonté

recherche en lui-même; le second, qu'elle veut, non en lui-même, mais implicitement dans la cause d'où il procède. On le dit aussi quelquefois *interprétatif;* mais dans un autre sens que celui où ce mot vient d'être pris plus haut.

Deux conditions sont nécessaires et suffisantes pour le volontaire indirect : 1° que l'effet soit prévu au moins confusément; et il l'est assez, si on remarque le danger qu'il n'arrive, ou l'obligation d'examiner davantage ce que l'on a à faire; 2° que la volonté influe sur l'effet physiquement ou moralement. Elle influe *physiquement*, quand elle se le propose ou quand l'action qui procède d'elle produit cet effet par elle-même et sans le concours d'aucune cause étrangère, comme un coup de fusil produit la mort de l'homme placé à portée. Elle influe *moralement*, quand on peut le lui imputer à bon droit, si, par exemple, elle y pousse par des conseils.

Mais pour que ce volontaire indirect soit imputé comme faute, il faut de plus qu'il y ait un précepte d'empêcher cet effet; car, pour qu'une chose soit coupable, il ne suffit pas qu'elle soit volontaire, il faut encore qu'on ait dû ne pas la vouloir.

Lorsqu'un effet ne suit pas par lui-même de l'acte posé ou d'une omission, mais qu'il provient d'autres circonstances, il n'est pas causé par la volonté; et par conséquent il ne peut être dit proprement volontaire, mais simplement *permis*, ce qui est fort différent. Si toutefois il y avait une obligation de l'empêcher, la transgression volontaire de ce précepte le ferait imputer

moralement à la volonté, quoiqu'elle ne l'eût point physiquement causé. Cet effet est dit alors volontaire, à raison du précepte sur lequel la volonté se porte, en se refusant de l'observer, comme elle le devrait. L'effet est donc réputé moralement volontaire et coupable. (Voyez Suarez, *De voluntario*, disp. I, sect. IV.)

93. — L'*involontaire* est opposé au *volontaire*, et comme celui-ci renferme deux éléments, la connaissance et l'inclination, susceptibles de différents degrés; il y a aussi différentes sortes d'involontaire.

1° Le *positif*, lorsque non seulement la volonté n'incline pas vers l'objet, mais qu'elle y résiste; et le *négatif*, lorsqu'il n'y a qu'une simple absence d'inclination.

2° L'involontaire *positif* est *purement tel*, lorsqu'il est de tout point opposé à la volonté, qui lui résiste autant qu'elle le peut; ou *mixte*, c'est-à-dire mêlé de volontaire, quand l'objet plaît sous un rapport et déplaît sous un autre.

Les actions faites dans le sommeil sont purement involontaires, mais négativement par le défaut complet d'advertance; dans un demi-sommeil, comme il y a une demi-advertance, les actions ne sont non plus qu'à demi involontaires.

Ce qui est *involontaire* diffère de ce qui est *forcé* et de ce qui est *violent*, en ce que ces choses supposent une résistance en sens contraire, ce qui n'a pas toujours lieu dans ce qui est *involontaire*.

On compte quatre causes qui rendent à divers degrés les actions involontaires, en s'opposant aux inclinations

de la volonté : la *violence*, la *crainte*, la *passion* et l'*ignorance;* et ces choses n'attaquent pas moins dans l'acte sa liberté que sa qualité de volontaire. C'est pourquoi, avant de parler de leur influence sur les actions humaines, il faut dire un mot de la liberté de celles-ci.

94. — Nous n'entreprendrons point de démontrer ici l'existence de la liberté dans l'homme. Elle est assez prouvée par la conscience universelle du genre humain; nous ne discuterons pas non plus sa nature, ce qui appartient aux métaphysiciens. Nous nous bornerons à dire quelques mots qui suffiront à notre objet sur la manière dont cette faculté s'applique aux actions humaines.

On appelle *libre* ce qui procède de la volonté, se déterminant elle-même avec pouvoir de se porter à une détermination opposée, ce qui exclut non seulement la *coaction,* mais encore la simple *nécessité* de nature, comme est celle qui nous porte à vouloir le bonheur. Il résulte de là que tout ce qui est libre est aussi volontaire, et l'est même parfaitement (1); mais il n'y a pas réciprocité, quoique souvent dans les questions morales on confonde ces deux termes, parce que l'on a coutume de ne s'y occuper que des actes volontaires, qui sont en même temps libres. Pour qu'un acte soit volontaire, il suffit qu'il se fasse avec connaissance et avec inclination de la volonté : tel est l'amour des bienheureux pour Dieu dans le ciel. Pour qu'il soit libre, il faut encore que la volonté se déter-

(1) Voyez Suarez, *De voluntario*, disp. I, sect. III.

mine d'elle-même, et qu'elle puisse à son choix embrasser l'un ou l'autre parti d'une alternative contradictoire. Ainsi l'acte libre requiert : 1° la connaissance et la délibération de l'intelligence, qui est comme la source de la liberté ; 2° l'indifférence active de la volonté, ou le pouvoir de choisir entre agir et ne pas agir, ce qu'on appelle *liberté quant à l'exercice;* ou bien entre faire ceci ou cela, ce qui est la liberté *quant à l'espèce;* 3° la pleine détermination de la volonté en vertu de son propre choix.

ARTICLE II

DES CAUSES QUI EMPÊCHENT QU'UN ACTE SOIT PARFAITEMENT LIBRE OU VOLONTAIRE

Ces causes sont au nombre de quatre : la violence, la crainte, la passion et l'ignorance.

SECTION I

De la violence.

95. — La *violence* est l'effort d'un agent extérieur auquel on ne peut résister et auquel, d'autre part, on ne donne aucune coopération. La volonté serait violentée, si son acte était fait malgré sa résistance et sans concours de sa part. Cette contrainte diffère, comme on le voit, de la simple nécessité qui porte la volonté à se déterminer elle-même, en lui ôtant la possibilité de faire autrement ; car ici la volonté agit, et dans le premier cas, on suppose qu'elle n'agit point.

Il est constant que la volonté peut être *nécessitée*,

comme elle l'est dans l'amour de la béatitude qu'elle ne saurait ne pas vouloir, et dans ce cas l'acte est volontaire sans être libre. Elle peut aussi être *empêchée*, si quelqu'une des choses nécessaires à son action vient à lui manquer.

Quant à la contrainte absolue, elle est contraire à la notion, non seulement de l'acte libre; mais encore de l'acte volontaire, et même de la simple spontanéité. Les actes produits par la volonté ne sont donc pas suceptibles de contrainte, puisque celle-ci suppose que la faculté violentée ne concourt nullement à l'acte; car, d'une part, elle ne voudrait pas, puisqu'elle résisterait, et de l'autre, elle voudrait, en produisant l'acte; ce qui serait contradictoire. *Voluntas*, dit S. Augustin, *non potest violentiam subire ut velit quod non vult, si enim nolit profectio non vult.* Si toutefois la volonté ne répugne qu'à demi à la violence qui lui est faite et y consent aussi à moitié, l'acte est mixte ou semi-volontaire. Mais si les actes produits directement par la volonté échappent à toute contrainte, il n'en est pas de même de ceux des autres facultés. Quoique régulièrement parlant ils dépendent d'elle; ils peuvent toutefois être soustraits à son empire par la violence. Ainsi on peut forcer la main d'un homme pour un acte auquel il résiste. Il peut même arriver que les facultés vitales, comme l'imagination et l'intelligence, soient nécessitées par quelque objet et contre le gré de la volonté. Alors les actes de ces facultés, bien qu'ils ne soient pas violents par rapport à elles, le sont pour la volonté. Ils deviennent donc involontaires, ou pleine-

ment, ou partiellement, selon le degré d'opposition qu'y fait la volonté.

SECTION II

De la crainte.

96. — La *crainte* que l'on considère ici est celle qui est inspirée par une cause étrangère et qui tend à nous faire faire une action. On ne la prend en considération qu'autant qu'elle est grave, c'est-à-dire capable d'ébranler un homme courageux, en le laissant toutefois maître de lui-même; car si elle allait jusqu'à ôter l'usage de la raison, il n'y aurait plus d'acte humain ni de moralité.

La crainte dont nous parlons ne détruit pas complétement dans une action les qualités de volontaire et de libre; car elle n'ôte ni la connaissance à l'intelligence, ni la faculté du choix à la volonté. C'est ce que montre l'exemple d'un marchand qui jette à l'eau ses marchandises par crainte du naufrage, sachant bien ce qu'il fait et pouvant s'en abstenir.

Toutefois cette crainte diminue toujours la liberté. Elle rend aussi l'action moins volontaire, lorsque celle-ci est pénible; car alors on a moins d'inclination à la faire. Il en est autrement si l'action n'a rien de désagréable.

En attaquant la volonté et la liberté, la crainte diminue la gravité de la faute à laquelle elle porte. Elle peut même la faire entièrement disparaître dans les choses qui dépendent de la loi humaine, qui régulièrement n'oblige pas lorsqu'elle entraîne un très-grave

inconvénient. Il en est autrement dans les choses défendues par le droit naturel. Celles-ci étant intrinsèquement mauvaises, demeurent toujours prohibées (quoiqu'en dise Puffendorf), sauf le cas où la matière même du droit est changée, comme on le verra plus tard (142). La crainte ne peut qu'atténuer la faute.

Les pactes formés en vertu d'une crainte grave demeurant volontaires, semblent validés par le droit naturel, spéculativement parlant. Mais comme celui qui les extorque ainsi, est obligé de réparer l'injure qu'il fait et que la réparation la plus naturelle est la rescision du contrat; en pratique on peut regarder celui-ci comme annulé, et les lois positives ont coutume d'établir expressément cette peine contre le coupable.

SECTION III

De la passion.

97. — La *passion*, comme on l'entend ici, est le mouvement qui porte la volonté vers un bien sensible, sans être dirigé par la raison. Lorsque sa violence ôte entièrement l'usage de celle-ci, l'action, quoique plus spontanée, cesse d'être volontaire et libre. Ce n'est plus un acte humain ni moral. Il en est autrement lorsque la passion ne fait qu'obscurcir la raison sans la troubler entièrement.

Le mouvement passionné qui porte l'homme à une action peut être lui-même volontaire, lorsqu'on l'a commandé ou du moins permis; comme il arrive à celui qui en recherche l'occasion ou qui s'en fait une mauvaise habitude. Dans ce cas, il demeure toujours libre

et volontaire, au moins dans la cause, lors même que la raison serait entièrement troublée. La recherche que la volonté a faite librement de cette cause indique sa perversité, et rend l'action d'autant plus coupable.

Il peut arriver, au contraire, que la passion naises d'une cause étrangère, sans aucun acte précédent de la volonté. Dans ce cas, elle rend l'action à laquelle elle porte moins libre et moins volontaire, quoiqu'elle augmente sa spontanéité. La raison en est que, remplissant l'esprit des motifs qui militent en faveur de l'objet de la passion, et ne laissant que peu de place aux considérations opposées, elle trouble la connaissance, d'où dépend la perfection du volontaire, et affaiblit le pouvoir de se déterminer dans un autre sens. Elle ne va pas néanmoins jusqu'à détruire entièrement la liberté de l'acte ni sa qualité de volontaire, tant qu'elle laisse l'usage de la raison. (S. Thomas, 1, 2, q. 77, a 6. — Suarez, *De voluntario*, disp. III, sect. III, §§ 10 et 13.)

Les premiers mouvements de la passion, qui préviennent toute advertance de la raison, et que l'on appelle indélibérés, n'étant ni libres ni volontaires, ne sont point imputés comme faute.

SECTION IV

De l'ignorance.

98. — L'*ignorance* dont il s'agit ici est le manque d'une connaissance que l'on devrait avoir. Là où cette obligation n'existe pas, l'ignorance n'influe en rien sur la moralité des actions. En morale, on assimile à l'igno-

rance l'*inadvertance*, ou le manque d'attention à ce qu'on sait ou à ce qu'on fait; car leurs effets sont les mêmes pour les mœurs.

L'ignorance se divise en ignorance de *droit*, c'est-à-dire de la loi, et ignorance de *fait*, par laquelle, bien que connaissant la loi, on ignore que l'on est dans des circonstances qui sont atteintes par elle. La grande distinction de l'ignorance en morale est celle qui la partage en *coupable* et *innocente*. La première suppose le *devoir* et le *pouvoir* de connaître, et la seconde, l'absence, soit de l'*obligation*, soit du *pouvoir*, soit des deux choses à la fois.

L'ignorance *coupable* rend coupable aussi toutes les choses sur lesquelles elle influe comme condition *sine quâ non*, soit les actions, soit leurs conséquences prévues; parce qu'elle les rend volontaires et libres *indirectement*. Car, en voulant cette ignorance, on a voulu dans la cause tout ce que l'on a prévu, du moins confusément, devoir en résulter.

L'ignorance *innocente* rend les choses *involontaires*, quand on ne pouvait pas la faire cesser, ou du moins *innocentes*, si l'on n'avait pas l'obligation de s'instruire, lors même qu'on aurait pu le faire. De ce double principe découlent toutes les décisions particulières.

99. — A la distinction de l'ignorance coupable et innocente, se rapporte celle de l'ignorance *vincible* ou *invincible*.

L'ignorance est *invincible* lorsqu'elle ne peut cesser par une diligence sérieuse, comme celle que les hommes sages ont coutume d'apporter aux affaires graves. Elle

est involontaire et innocente, ainsi que les conséquences qu'elle entraîne. Elle peut arriver de deux manières : ou bien parce qu'on n'a pas même soupçonné l'obligation de savoir ou d'employer tel moyen pour s'instruire ; ou bien parce qu'on n'a pu parvenir à la dissiper par une diligence proportionnée à l'importance de la chose.

L'ignorance *vincible* est celle que l'on pourrait dissiper par un soin proportionné à l'importance de l'objet, à la capacité de la personne et aux circonstances dans lesquelles elle se trouve. Elle est donc volontaire ; et, s'il y a obligation de savoir, coupable à divers degrés, correspondant à ceux de la négligence que l'on a mise à s'éclairer.

L'ignorance peut être vincible aussi de deux manières : elle l'est *actuellement* si, au moment d'agir, on pense, au moins confusément, à cette ignorance et à la nécessité d'examiner davantage. Elle l'est *dans la cause* et seulement d'une manière éloignée, si on a posé autrefois volontairement (et illicitement, sans quoi ce fait n'aurait aucune influence sur la moralité de ses suites) la cause de cette ignorance, et que par oubli ou inadvertance on ne songe plus, au moment d'agir, à la cause posée dans le passé.

On dit que l'ignorance vincible est *affectée* quand on la veut expressément pour avoir plus de liberté de mal faire ; mais elle n'excuse en rien la faute.

Ce que nous venons de dire de la simple *ignorance* s'applique à l'*erreur*. Car, bien que, spéculativement parlant, toute erreur soit absolument vincible, en remontant à ses origines, ce qui a fait dire à Saint

Thomas qu'il s'y trouve toujours quelque sorte de péché ; pratiquement, cependant, l'erreur peut être, prochainement et relativement aux circonstances, exempte de faute. Et cela a lieu, non seulement en matière libre, mais encore dans les choses qui régulièrement devraient être connues ; mais qui ne peuvent moralement l'être dans une circonstance donnée, parce que quelque obstacle accidentel n'a pas permis d'examiner suffisamment la question, soit au moment même d'agir, soit par le passé.

Une telle erreur, qui est absolument *vincible* en soi, est toutefois moralement *inexaminable*, et excuse de faute ; soit au moment où on l'accepte de bonne foi et sans négligence coupable ; soit à plus forte raison lorsque plus tard on agit aussi de bonne foi en s'appuyant sur elle.

Que si l'erreur a été d'abord admise par une cause vincible et coupable, ce qui se fait plus tard en vertu de cette erreur, est indirectement imputable dans la cause, quoiqu'il ne le soit pas actuellement en lui-même, si on a oublié cette cause.

Si cependant les mauvaises dispositions, qui ont occasionné cette erreur ou l'ignorance, ne subsistent plus, et que l'on soit disposé à faire ce qu'on pourrait pour y remédier en cas qu'on en eût la pensée ; la mauvaise volonté est alors moralement rétractée, et on n'imputerait pas les conséquences qu'elle aurait plus tard, et qui seraient posées de bonne foi par celui qui a oublié son ancienne négligence.

Il est commun à toute ignorance de rendre ce qui

procède d'elle, volontaire seulement d'une manière *indirecte*, c'est-à-dire *dans la cause*, et non en soi-même. Elle diminue donc toujours le volontaire de l'acte, lors même qu'elle ne l'enlève pas tout-à-fait; parce qu'elle diminue la connaissance d'où dépend ce volontaire, et qui ne reste tout au plus qu'à l'état confus par rapport à la chose ignorée. (Voyez Suarez, *De voluntario*, disp. IV, sect. III, § 6.)

100. — De ce qui précède on peut tirer les règles suivantes :

I. — Toute ignorance, soit de droit, soit de fait, qui est absolument involontaire, comme l'est l'ignorance invincible, rend aussi involontaire et par conséquent innocent tout ce qui procède de cette ignorance.

Rien n'est voulu en effet s'il n'est connu. Or ici la connaissance manque, et cette ignorance ne peut être imputée même indirectement, puisqu'on la suppose entièrement soustraite à l'empire de la volonté. On a un exemple de ceci dans le chasseur qui, sans aucune advertance à l'obligation de mieux examiner, tue son ami, pensant tuer un loup.

II. — L'ignorance volontaire, soit directement, soit indirectement, c'est-à-dire celle qui provient d'un acte au moins implicite de la volonté, rend indirectement volontaires les actes et les circonstances qu'elle atteint. Elle les rend coupables s'il y avait obligation et possibilité de la dissiper, ou, en d'autres termes, si elle est à la fois vincible et prohibée. C'est ce qui a lieu dans le cas du chasseur dont nous parlions tout-à-l'heure, lorsque, ayant la pensée d'examiner si l'objet sur lequel

il tire ne serait point un homme, il néglige néanmoins de le faire. Il y a en effet ici prévision au moins confuse de l'effet et influence morale de la volonté, qui a causé le mal en ne voulant pas s'instruire. Or ce sont là les conditions du volontaire indirect.

III. — Quant à l'ignorance qui n'a aucune influence sur l'acte, parce que, vu les dispositions habituelles de la volonté, il se ferait également sans elle; elle peut être involontaire ou volontaire. Tel serait le cas d'un chasseur qui, étant déterminé à tuer son ennemi à l'occasion, tirerait sur lui par erreur en le prenant pour un loup. Si elle est *involontaire,* elle ne donne lieu évidemment à aucune imputation morale. Lors même qu'elle serait volontaire, il en serait encore ainsi, puisqu'elle est supposée sans influence sur l'acte. Néanmoins, s'il y avait obligation de savoir, on serait alors coupable d'une négligence, qui ferait imputer à juste titre ce qui en aurait été la conséquence dans une personne mieux disposée, laquelle aurait cherché à éviter ces suites, si elle les avait connues. (Voyez Suarez, *De voluntario,* disp. IV, sect. II.)

CHAPITRE II

DE LA MORALITÉ DES ACTES HUMAINS CONSIDÉRÉS EN PARTICULIER

101. — Dans le chapitre précédent, nous avons vu quelles conditions sont requises pour qu'une action puisse être attribuée à un homme comme à sa cause. Dans celui-ci, nous examinerons celles d'où dépendent

la bonté morale ou la malice des actions humaines prises individuellement. Car les bases générales de la moralité et de la différence fondamentale du bien et du mal ont été exposées dans le second livre. Deux choses sont à examiner par rapport à cette moralité particulière : la première, quelles en sont les conditions ou les principes : la seconde, si ces conditions se trouvent dans tous les actes, ou en d'autres termes, s'il y a des actions indifférentes. Ce sera l'objet des deux articles suivants.

ARTICLE I

DES PRINCIPES OU CONDITIONS DE LA MORALITÉ EN PARTICULIER

102. — On appelle ici *principes* ou *conditions* de la moralité ce qui rend bon ou mauvais un acte considéré dans son individualité. On en compte trois : l'*objet*, les *circonstances* et la *fin*.

L'*objet* de l'acte humain est ce que celui-ci atteint tout d'abord et régulièrement. Il est *matériel* ou *formel*. Le premier est la chose physique que saisit l'action; comme l'argent dans un vol. Le second est la manière dont l'action atteint l'objet matériel : ainsi, dans le vol, c'est l'usurpation désordonnée de l'argent qui, pris d'une autre manière, pourrait être également l'objet de l'aumône. L'objet *formel* est celui qui caractérise la moralité de l'acte, parce que c'est lui qui a rapport à l'ordre et à la raison auxquels l'homme doit conformer ses actions. Il suppose toujours, dans l'agent, quelque intention naturellement renfermée dans l'action même, et qu'on appelle la fin de l'œuvre (*finis operis*).

Les *circonstances* sont des accidents qui accompagnent l'action, sans lui être nécessaires, et qui, par conséquent, ne tombent pas principalement, comme l'objet, sous l'intention de l'agent. Ainsi, dans le vol d'une chose sacrée, par exemple, l'usurpation de la chose d'autrui constitue la substance du vol, et est l'objet direct de l'intention du voleur; mais cette circonstance accidentelle, que la chose est consacrée à Dieu, ne tombe que secondairement sous cette intention. Elle n'ajoute donc aussi à l'action qu'une malice accidentelle.

On a exprimé les circonstances par ce vers :

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodò, quandò?

La *fin*, comme on l'entend ici, n'est pas la fin intrinsèque de l'acte, qui se confond avec son objet formel; mais la fin extrinsèque de l'agent, qui dépend purement de la volonté de celui-ci. Quoiqu'on puisse la ramener à la circonstance du *pourquoi*, on la considère cependant à part, parce qu'elle est le principal mobile de l'action.

PROPOSITION I

L'acte humain tire premièrement sa bonté ou sa malice de son objet formel, ou de l'objet considéré moralement.

103. — *Preuve*. On appelle moralité principale celle que l'on considère avant toute autre dans l'acte, et qui persévère, lors même que tout le reste y serait changé. Or telle est celle qui résulte de l'objet formel ou moral; parce que c'est surtout par lui que l'acte est conçu bon ou mauvais, soit en général, soit en particulier.

1° *En général ;* car l'acte est avant tout jugé bon ou mauvais par son objet moral, c'est-à-dire, en tant que la chose que l'acte atteint d'une certaine façon, est, comme telle, conforme ou opposée à l'ordre, et par conséquent propre ou impropre à tendre à Dieu comme fin dernière.

2° *En particulier ;* en effet, les diverses espèces de bien ou de mal résultent des diverses manières spéciales dont l'acte est bon ou mauvais. Or, en changeant l'objet, on change aussi la raison spéciale pour laquelle l'acte est bon ou mauvais. Ainsi, par exemple, le vol et le mensonge sont mauvais pour des raisons diverses, et forment des espèces différentes de fautes; parce qu'ils ont des objets moralement divers. Il est donc vrai que la moralité tant générale que spéciale se tire de l'objet formel. Il faut remarquer cependant qu'il est des objets moralement indifférents qui ne concourent en rien à la moralité de l'action; et alors celle-ci dépend toute entière de la fin de l'agent et des circonstances.

PROPOSITION II

L'acte humain tire aussi sa moralité des circonstances moralement prises, c'est-à-dire, de celles qui changent les rapports de l'acte avec l'ordre.

104. — *Preuve.* L'acte humain est bon ou mauvais selon qu'il est ou non propre à conduire à la fin dernière, c'est-à-dire selon qu'il saisit quelque bien suivant l'ordre et le mode convenable (70). Or il est des circonstances qui influent sur ce mode. Ainsi le commerce, qui est honnête de soi, devient mauvais s'il se fait dans

un temple. Elles peuvent donc augmenter ou diminuer, soit le désordre et la malice d'un acte, soit sa bonté; par exemple, à raison de sa durée plus grande, elles peuvent même rendre moral un objet indifférent de soi : comme la promenade qui peut être bonne ou mauvaise, à raison du temps ou du lieu. Enfin elles peuvent aller jusqu'à changer une moralité en son contraire, comme si l'on fait l'aumône avec l'argent d'autrui. Il est donc vrai que les circonstances influent sur la moralité de l'acte humain.

Remarques.

105. — Les circonstances qui constituent une moralité qui n'existe pas sans elles, et celles qui changent une moralité en son contraire, prennent la nature d'objet; parce que ce sont elles qui constituent celui-ci dans son être moral ou formel. Les autres retiennent le nom de circonstances; la différence peut dépendre beaucoup du point de vue sous lequel on envisage les choses.

Les circonstances diffèrent de l'objet en ce que l'intention se porte directement sur celui-ci, et n'est ordinairement que permissive par rapport aux autres. Ainsi celui qui vole dans une église, se propose plutôt de prendre de l'argent que de faire un sacrilége.

Les circonstances qui ont, par elles-mêmes et indépendamment de la moralité de l'objet, une conformité ou une difformité distincte avec la règle des mœurs, comme dans l'exemple du vol sacrilège, changent l'espèce de la moralité de l'acte. Les autres, comme la quantité dans le vol, ne font que l'aggraver.

PROPOSITION III

La moralité de l'acte se tire encore de la fin que se propose l'agent.

106. — *Preuve.* Une action est bonne ou mauvaise selon qu'elle tend ou ne tend pas à la fin qu'on doit rechercher, ou selon que cette tendance est bien ou mal ordonnée; car quiconque agit délibérément, se propose, ou la véritable fin dernière, ou une fin illusoire. Dans le premier cas, sa tendance est bonne; elle est mauvaise dans le second. Donc, indépendamment de la fin renfermée dans l'acte même *(finis operis)*, la moralité de cet acte dépend encore de la tendance ou fin de l'agent *(finis operantis)*. Par conséquent cette fin peut rendre bonne ou mauvaise une action indifférente, rendre mauvaise une bonne action ou, sans changer la moralité, lui donner un degré de plus dans son ordre; mais elle ne peut rendre bonne une action mauvaise, parce qu'un seul défaut suffit pour la gâter, suivant l'adage : *malum ex quocumque defectu.*

107. — COROLLAIRE I. — « La même action peut donc avoir une double bonté ou une double malice, provenant l'une de l'objet et l'autre de la fin. »

Cela a lieu lorsque ces deux choses ont deux manières différentes de tendre à la fin dernière ou de s'en écarter; parce que l'une ne détruit pas l'autre : comme si quelqu'un vole pour s'enivrer.

108. — COROLLAIRE II. — « L'acte humain, envisagé sous divers aspects, peut donc quelquefois être moralement multiple, et par conséquent en partie bon, en partie mauvais. »

En effet, tout le monde convient que : 1° le même acte continué peut être successivement bon ou mauvais par un changement qui survient dans la fin ou les circonstances; 2° la fin mauvaise, qui est la cause totale de l'acte, le rend entièrement mauvais, lors même que son objet serait honnête; 3° l'acte rendu mauvais par son objet, connu comme tel, ne saurait être rendu bon par la fin ou les circonstances qui peuvent seulement diminuer la malice : *malum ex quocumque defectu;* 4° mais tout vice des circonstances ou d'une fin partielle, ne corrompt pas entièrement l'acte; autrement il faudrait dire qu'une circonstance, même légèrement mauvaise, suffit pour enlever toute la bonté de l'action; et alors à peine pourrait-on en trouver quelqu'une d'honnête. Ainsi, par exemple, si je fais l'aumône par un double motif de compassion et de vanité, mon action est une physiquement; mais moralement double. L'une est bonne, l'autre mauvaise, nonobstant l'adage : *bonum ex integrâ causâ;* car il y a ici un acte complet, constitué par un objet honnête et une bonne fin, et par conséquent ayant déjà sa moralité bonne. Quant à la fin ou aux circonstances mauvaises qui surviennent, elles appartiennent à un acte moralement différent, et n'empêchent point, surtout si elles sont légères, le premier de tendre à la vraie fin dernière.

109. — Ici se présente la question de savoir quels rapports ont avec la moralité l'acte extérieur et les effets qui s'ensuivent.

I. — Il est certain : 1° que l'acte extérieur uni à

l'intérieur et caractérisé par lui, en reçoit une véritable moralité du même genre ; 2° que la bonté ou la malice de l'acte intérieur reçoivent souvent une augmentation accidentelle de l'action extérieure qui le complète, à raison de la durée, de l'intensité ou de l'effet produit. Mais si on le considère par précision comme une pure exécution de l'acte intérieur, il ne paraît rien ajouter par lui-même à la moralité, parce que toute la malice formelle, qui n'est que la violation de l'ordre obligatoire, réside dans la volonté exerçant son libre arbitre ; et que l'acte extérieur par lui-même ne renferme rien que de matériel.

II. — Quant à l'effet de cet acte, s'il a été prévu au moins confusément et voulu en quelque manière, il contribue à sa moralité qu'il augmente à l'instant où cet acte est posé, lors même que l'effet ne devrait se produire que plus tard. La volonté en devient meilleure ou pire, parce qu'elle embrasse un objet plus conforme ou plus opposé à l'ordre. Toutefois, pour que l'action soit meilleure, l'effet doit être directemen voulu, sans quoi il ne serait pas volontaire ; mais une intention indirecte suffit pour augmenter la malice, pourvu qu'il y ait obligation de l'empêcher, selon ce qui a été dit plus haut (100). — Que si l'effet n'est nullement prévu, il n'a aucune influence sur la moralité. Cela est vrai, non seulement s'il est accidentel ou rare, mais encore lorsqu'il suit régulièrement d'un tel acte. La chose est manifeste dans le premier cas, puisqu'alors n'ayant aucune connexion avec la cause, il n'est point voulu en elle ; ni, d'autre part, en lui-

même, n'étant pas prévu. Il en est de même dans le second cas, parce qu'on n'a pu vouloir dans la cause ce qui n'était nullement prévu, bien qu'il y fût renfermé. Néanmoins cette dernière décision n'est pas, comme les premières, admise par tous les moralistes.

ARTICLE II

DE L'INDIFFÉRENCE DES ACTES HUMAINS ET DE L'OBLIGATION DE LES RAPPORTER TOUS A DIEU

110. — L'objet de cet article est d'examiner s'il est des actions de l'homme qui n'aient aucune moralité déterminée, soit par leur objet pris abstractivement, ou selon leur espèce; soit dans leur individualité, c'est-à-dire en tant que déterminés par leurs circonstances particulières, et surtout par la fin de l'agent. Pour résoudre cette question, il faut remarquer qu'elle ne s'applique pas ni aux actes indélibérés, qui sont moralement indifférents, n'étant pas des actes humains; ni à la bonté surnaturelle, dont nous faisons abstraction, parce qu'il appartient à la théologie d'en traiter. Il est, en effet, des actes naturellement bons qui n'ont pas de rapport avec la bonté et le mérite surnaturel; parce qu'il n'y a pas d'obligation de rapporter toutes ses actions à Dieu comme fin *surnaturelle*.

La question étant ainsi déterminée, tous conviennent qu'il est des actes indifférents par leur objet, lorsque celui-ci n'a par lui-même aucune convenance ni aucune opposition avec l'ordre, comme la promenade, etc... Mais si on les considère avec leurs circonstances, la

question est controversée. La plupart, avec S. Thomas, soutiennent que de tels actes ne peuvent rester indifférents. C'est ce que nous établirons dans la proposition suivante.

PROPOSITION

Aucun acte humain, pris dans son individualité complète, n'est moralement indifférent.

111. — *Preuve.* 1° Un tel acte en effet, se faisant toujours pour une fin déterminée, ne saurait être indifférent qu'autant que cette fin le serait elle-même; or celle-ci ne peut être telle, car elle doit être un bien honnête ou délectable; le bien utile, qui se rapporte à un autre, ne pouvant être pris pour fin dernière. Si la fin voulue est un bien honnête, l'acte est bon, parce qu'il est conforme à la raison, règle prochaine de l'honnêteté, et que l'objet qu'il atteint est une participation vraie et formelle du souverain bien (69). Si la fin est un bien délectable voulu pour lui-même et comme terme, cette fin est mauvaise, et l'acte aussi, par conséquent; parce que ce bien n'est pas recherché selon l'ordre. Un tel bien, en effet, n'est donné par l'auteur de la nature que comme un moyen et une excitation à faire ce que réclame la conservation de l'homme. Celui-ci en s'y arrêtant imite donc la brute qui prend son repos dans la délectation sensible; il rapporte une opération de la volonté, faculté supérieure, au plaisir de ses facultés inférieures comme à sa fin, et renverse l'ordre en subordonnant ainsi ce qui est plus élevé à ce qui est plus bas.

2° L'homme a une obligation naturelle de rapporter, en quelque façon, toutes ses actions délibérées à Dieu comme à sa fin dernière; parce que Dieu, principe de l'homme, et sa véritable fin, a sur lui un domaine suprême, en vertu duquel il peut lui demander tous ses actes. Et non seulement il le peut; mais encore sa sagesse et sa sainteté demandent qu'il le fasse, parce que tous les actes qui ne tendent pas à lui, n'ont pas de fin réelle, mais aboutissent au néant : ce sont des actes tout-à-fait inutiles. Cette obligation naturelle est confirmée par les Saintes Écritures où on lit : I. *Corinth.*, C. X, 31 : — *Sive ergo manducatis, sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite.* Et Math, 36 : *Dico, autem vobis, quoniam omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die judicii.* Or il résulte de cette obligation qu'il n'y a point d'acte individuel qui soit indifférent; car tout acte délibéré qui y satisfait est bon : celui au contraire qui n'y satisfait pas devient mauvais, parce qu'il constitue ce renversement de l'ordre, par lequel l'homme veut jouir de ce qui ne devrait lui être qu'un moyen, et réciproquement. Il ne reste donc plus de place pour les actes indifférents.

112. — Nous avons dit que tout acte délibéré doit être rapporté à Dieu *en quelque manière.* En effet il n'est pas nécessaire que dans chacune de ces actions nous pensions explicitement à notre fin dernière, ce que ne comporte pas la faiblesse humaine; mais il suffit d'une relation virtuelle et implicite de l'action à quelque fin honnête; relation qui résulte assez de

l'intention générale qu'a l'homme de bien, de régler tous ses actes selon la raison. Cette relation virtuelle existe encore par cela seul que l'homme juge son action licite et utile à son corps ou à son âme; car par là il veut l'ordre, et dans celui-ci il cherche implicitement Dieu, qui en est l'auteur. Or l'existence d'une telle intention se révèle suffisamment par la modération apportée dans l'usage des choses délectables; cette modération indiquant qu'on les recherche, non pour elles seules, mais comme un soutien pour l'âme, qu'il rend plus apte à ses fonctions. Cette obligation ainsi déterminée, n'est pas trop onéreuse, puisqu'elle n'atteint pas une foule de petites actions indélibérées, ou dans lesquelles on peut même se proposer simplement l'exercice de sa liberté.

113. — Pour résoudre les objections que l'on peut élever contre notre proposition, il suffit de leur appliquer les remarques suivantes :

1° Les plaisirs sensibles, celui que procure la musique par exemple, peuvent être légitimement recherchés comme objet, puisqu'ils ont été établis de Dieu comme un soulagement pour l'homme. Il y faut seulement de la modération; mais c'est *un moyen* auquel on ne peut s'arrêter comme fin dernière; là serait le désordre. Et pour qu'ils soient permis, il n'est pas besoin qu'ils soient nécessaires; il suffit qu'ils soient convenables; comme l'explique très-bien S. Thomas, 2, 2, q. 141, a. 6, et q. 168, a. 2.

2° Il ne suit pas de cette obligation que toutes les actions soient atteintes par une loi préceptive ou prohi-

bitive; car il en est beaucoup qui sont simplement permises quant à leur objet; seulement, en supposant qu'elles soient faites, elles tombent sous la loi générale qui imposé une fin honnête à tout acte délibéré. C'est ainsi qu'il faut juger, par exemple, des actes de surérogation, que l'on peut omettre pour toute cause raisonnable, ne fût-ce que l'exercice de sa liberté.

CHAPITRE III

DE L'IMPUTABILITÉ DES ACTES HUMAINS

114. — Cette question a un grand rapport avec celle de la moralité des actes humains pris en particulier, que nous venons de traiter. Néanmoins elle offre aussi des points de vue spéciaux qui nous obligent de l'examiner séparément.

Imputer une action à quelqu'un, c'est la lui attribuer comme à sa cause. On distingue deux sortes d'imputation; celle de fait et celle de droit. La première, plus étendue, est celle en vertu de laquelle l'homme est regardé comme auteur d'une action, abstraction faite de la moralité de celle-ci. Outre la substance de l'acte, elle s'étend encore à ses effets et aux actions des autres hommes, sur lesquelles l'agent influe moralement par des conseils, des secours et toute espèce de connivence.

L'imputation de droit, au contraire, se restreint aux qualités morales de l'acte imputé, qui le rendent digne de louange ou de blâme, de mérite ou de démérite.

De cette notion qui nous semble la plus exacte, découlent les deux définitions suivantes.

L'imputabilité générale, ou de fait, est cette propriété

de l'action qui la fait attribuer avec ses conséquences naturelles à tel homme, comme à celui qui en est véritablement l'auteur et le maître; de telle sorte qu'il est tenu d'en rendre compte, soit qu'il l'ait faite lui-même, soit qu'il ait poussé ou aidé un autre à la faire. Nous en avons assez parlé dans le premier chapitre.

L'imputabilité spéciale ou de droit, qui sera l'objet de celui-ci, est cette propriété morale de l'acte humain qui fait regarder son auteur comme digne de louange ou de blâme, et lui fait mériter récompense ou châtiment.

L'imputation de droit suppose celle de fait comme sa base; et celle-ci suppose la liberté dans l'action.

Malgré leurs rapports, la moralité et l'imputabilité d'un acte ne doivent pas être confondues ensemble; du moins quant à l'imputabilité de fait. Car autre chose est la question de savoir si une action doit être attribuée à quelqu'un comme à son auteur, autre question de savoir si elle est bonne ou mauvaise. Quant à l'imputabilité de droit, telle que nous l'avons définie, elle ne diffère de la moralité qu'en ce que celle-ci regarde plus proprement l'action elle-même, tandis que l'imputabilité regarde surtout l'agent.

Dans un premier article nous envisagerons l'imputation sous le rapport de la louange et du blâme, et dans le second nous traiterons du mérite et du démérite.

ARTICLE I

DE L'IMPUTABILITÉ DES ACTIONS COMME ÉTANT DIGNES DE LOUANGE ET DE BLAME.

115. — Le principal élément de l'imputation est la

conscience de l'agent ou le jugement pratique qu'il forme sur la moralité de son action. Rien en effet ne pouvant être voulu sans être connu d'avance, on ne saurait attribuer à la volonté une qualité de son acte qu'elle a invinciblement ignorée. Or ce jugement requiert une advertance actuelle, non seulement à la substance matérielle de l'acte, mais encore à sa bonté ou à sa malice; sans quoi il ne serait pas libre sous ce rapport; puisque la volonté ne saurait se porter librement sur un objet qui ne lui est pas présenté par l'intelligence. C'est donc une règle générale que l'imputabilité suit la même proportion que l'advertance et la liberté. Si la connaissance ou le consentement sont faibles et incomplets, comme il arrive à un homme à demi endormi, l'imputabilité suivra la même mesure et la faute sera considérée comme légère; elle sera grave au contraire, si l'advertance est pleine et le consentement complet.

De cette règle générale et de ce que nous avons dit au chapitre premier sur le volontaire et la liberté, découlent les règles particulières qui déterminent l'imputabilité des actes moraux individuels comme louables ou blâmables. Nous allons les exposer :

I.—Les actions qui procèdent d'une erreur ou d'une ignorance invincible de fait ou de droit, même de droit naturel, ne sont pas imputables, à cause du défaut d'advertance. Il en est autrement si l'ignorance est affectée ou provient d'une négligence grave (99).

II. — Les actes involontaires et ceux qui, quoique volontaires, sont nécessaires, comme ceux des enfants

et des insensés, ne sont point moralement imputables. Il en est de même de ceux qui proviennent de la crainte, de la violence extérieure ou de toute autre cause déterminante, lorsque ces causes vont jusqu'à détruire la liberté. Les mouvements indélibérés et ceux qui se portent vers l'objet dans lequel l'intelligence ne montre que du bien, sont dans la même condition, parce que la liberté y fait également défaut. J'ai dit que ces actions n'étaient point imputables moralement; car elles peuvent exposer à une peine dans le fors extérieur, qui ne juge que de ce qui paraît au dehors, et auquel il suffit par conséquent que l'acte soit extérieurement volontaire.

III. — Les actions volontaires et libres auxquelles on est porté par la crainte, la violence ou la passion, sont imputables, quoiqu'à un moindre degré, lorsque ces causes ne vont pas jusqu'à détruire la liberté.

IV. — On impute non seulement les actes directement volontaires, mais encore ceux qui ne le sont qu'indirectement ou dans la cause; c'est-à-dire, ceux que la volonté n'atteint pas immédiatement par son acte, mais sur lesquels elle influe moralement d'une manière positive ou négative. 1° Elle influe *positivement*, si quelqu'un, par exemple, veut une cause de laquelle il prévoit qu'un certain effet suivrait naturellement, comme une querelle suit de l'ivresse; cet effet sera imputé indirectement. Mais il ne le sera en aucune façon, s'il est prévu comme purement accidentel, et que la cause ne soit pas prohibée en elle-même; car alors l'effet sera simplement *permis*. 2° La volonté

influe *négativement*, lorsque sciemment on n'empêche pas un effet que l'on pourrait et devrait empêcher.

V. — On impute tous les actes dont la volonté est cause, soit expressément, soit interprétativement, c'est-à-dire, lorsque les circonstances indiquent suffisamment son adhésion. Cela a lieu, soit que la volonté cause l'action par elle-même ou par un autre; soit qu'elle agisse physiquement ou moralement par une coopération libre. Or cette coopération peut être *positive* en donnant un secours, un conseil, un ordre, une approbation; ou *négative*, en n'empêchant pas, lorsqu'on le pourrait et qu'on le devrait. Toutes ces choses, en effet, rendent imputables à un homme les actions des autres sur lesquelles il influe ainsi. Ces modes de coopération pourraient donner lieu à de longs développements; mais il suffit à notre but de les avoir indiqués.

116. — Pour bien appliquer les règles précédentes à la moralité bonne ou mauvaise des actions, il faut avoir devant les yeux les deux principes suivants :

I. — *Premier principe*. Pour qu'une action soit imputée comme bonne, il faut : 1° qu'elle soit réellement bonne sous tous les rapports; savoir : par son objet, sa fin et ses circonstances; selon l'adage : *Malum ex quocumque defectu;* 2° qu'elle soit connue et voulue comme bonne par celui qui la cause. Il y a en effet, dans la même action, un double élément de bien : la bonté de la chose et celle de l'agent.

Mais il n'est pas nécessaire que l'action soit commandée pour être bonne; et même on a coutume de l'estimer davantage, lorsqu'elle est faite spontanément

et sans obligation. C'est que si la loi prohibe par un précepte négatif, qui oblige toujours, toute violation de l'ordre, elle n'exige pas de même que l'on pose tous les actes moralement bons, c'est-à-dire, conformes à cet ordre et propres à glorifier les perfections divines. Elle en commande seulement plusieurs par un précepte qui n'oblige qu'en certaines circonstances. Quant aux autres, le législateur se contente d'en conseiller quelques-uns des plus excellents, en laissant toutefois la liberté de les omettre, et il n'a pour le reste qu'une volonté purement permissive. De là naît la distinction des œuvres de précepte et des œuvres de surérogation. Toutefois les unes et les autres sont dignes de louanges, lorsqu'elles réunissent par ailleurs les conditions d'imputabilité que nous avons exposées.

Mais celui qui fait un acte de surérogation, est en cela plus digne de louanges que celui qui ne fait qu'obéir à une nécessité morale imposée par la loi. Il montre en effet, toutes choses égales d'ailleurs, plus d'amour pour le bien moral considéré en lui-même, et par conséquent pour Dieu, en qui se résoud finalement ce bien.

117. — Ceci suffirait pour démontrer qu'il y a dans les bonnes œuvres différents degrés de perfection. Les sources multiples de cette perfection se réduisent à deux chefs principaux : la perfection qui résulte de la réunion de toutes les conditions requises pour une action honnête, et celle qui résulte du motif ou de la fin de l'agent. C'est de celle-ci surtout que nous parlons ici. Sous ce rapport l'acte parfait est celui où l'homme se propose précisément pour fin l'honnêteté elle-même, et par

conséquent Dieu implicitement connu en elle (il en serait de même *à fortiori* s'il y recherchait Dieu explicitement), en faisant abstraction des motifs d'utilité propre, qu'il pourrait se proposer.

Pour mieux comprendre ceci, il faut remarquer que l'intelligence pouvant représenter par des idées distinctes le bien en lui-même et les divers intérêts de l'homme qui agit, la volonté de celui-ci peut de même se porter vers quelqu'un de ces objets, en faisant abstraction des autres. Je dis, *en faisant abstraction ;* car elle ne peut exclure positivement tous ces avantages. Cela n'est possible qu'à l'égard des biens particuliers, dont aucun n'est nécessaire à l'homme ; mais il reste deux choses qu'on ne peut exclure de l'acte honnête, quoiqu'on puisse ne pas se les proposer explicitement pour fin. La première est le plaisir attaché à la pratique de la vertu et qui se fait sentir à quiconque en fait un acte. La seconde est l'amour de cette félicité qui consiste dans la possession du souverain bien ou de Dieu, et à laquelle se termine en dernier lieu toute action qui recherche l'honnêteté.

L'acte qui recherche ce bien est donc parfait, et ceux-là le sont moins dans lesquels on se propose directement pour motif quelque avantage particulier inférieur à ce bien suprême, comme la santé, la gratitude d'autrui, etc...... Toutefois ces derniers actes ne sont pas vicieux comme le prétendent certains rationalistes. Ils peuvent seulement le devenir accidentellement, si quelque désordre spécial se mêlait à la recherche de ces avantages, ou si elle n'était pas en dernier lieu rapportée

à Dieu, comme nous l'avons expliqué en parlant des actes indifférents. L'homme doit, il est vrai, plusieurs fois dans sá vie rechercher Dieu en lui-même, par des actes parfaits; mais il ne lui est pas défendu de chercher aussi les autres biens avec la subordination qu'ils doivent avoir à l'égard de Dieu.

118. — II. — *Second principe.* Pour qu'une action soit imputée comme mauvaise, il faut : 1° une certaine advertance actuelle à sa malice, qui sans cela ne peut être voulue faute de connaissance; 2° le consentement de la volonté, car le mouvement de l'appétit inférieur n'étant pas libre, n'a pas de moralité; 3° un objet moral opposé à l'ordre, soit par sa nature *(ex fine operis)*, soït par des circonstances accidentelles, soit enfin par la manière dont il est recherché *(ex fine operantis)*. Or ces trois choses sont susceptibles de divers degrés; car l'advertance peut être distincte ou confuse, le consentement peut être plein ou seulement commencé ou mêlé de quelque répugnance; et l'objet peut être sous divers rapports plus ou moins opposé à l'ordre. De là résulte dans les fautes la distinction de leurs différentes espèces et des degrés de leur malice qui sont innombrables. Toutefois, pour une faute grave, il faut une advertance pleine, un consentement parfait et un objet notablement opposé à l'ordre.

119. — Dans l'imputation d'une action on tient compte de la qualité spécifique et numérique de sa moralité telle qu'elle résulte de l'objet, de la fin et des circonstances. La moralité spécifique est la même, quoiqu'à divers degrés, tant que l'action demeure dans la

même espèce. La moralité numérique se multiplie par le nombre des droits qui sont violés.

Le degré de moralité bonne ou mauvaise dans une action prise en elle-même, dépend surtout de la fin qui est propre à cette action selon sa nature. Mais s'il s'agit d'estimer le degré d'imputation de cette action, on se détermine par la considération du degré de liberté et des autres circonstances. Ainsi : 1° on impute une action faite par fraude *(ex dolo)*, comme plus coupable que celle qui provient d'une simple négligence *(ex culpâ)*.

2° Le degré de cette négligence donne lieu aussi à des imputations diverses; car on distingue trois degrés de négligence ou de faute : la négligence grave *(culpa lata)*, qui est l'omission du soin que les hommes ont coutume d'apporter à leurs affaires dans de semblables circonstances; la négligence légère *(culpa levis)*, ou l'omission du soin ordinaire aux personnes *prudentes*; enfin la négligence très-légère *(culpa levissima)*, qui n'omet que les soins recherchés, propres aux gens les *plus sages*.

3° Dans la collision des devoirs, le doute sur ce que l'on doit faire diminuant la liberté, l'imputation des actes en devient moins sévère.

4° Elle l'est davantage au contraire pour les actions complexes, qui demandent une plus mûre délibération, que pour les actions simples, qui se font presque sans réflexion.

5° Une action directement voulue comme principal objet de la volonté s'impute aussi plus sévèrement que

celle qui n'est voulue qu'indirectement comme un accessoire.

120. — COROLLAIRE. — « On voit par ce qui précède combien était mal fondé le paradoxe des stoïciens qui supposaient toutes les fautes égales, comme consistant toutes dans la transgression d'une loi indivisible. »

Cependant cette erreur que Dracon avait fait passer dans ses lois, a été renouvelée par les fondateurs du protestantisme qui ont prétendu que tous les péchés sont égaux en eux-mêmes; mais qu'ils sont seulement imputés diversement aux élus et aux réprouvés. « Quoi » de plus absurde cependant que de comparer un rire » immodéré au ravage de sa patrie, dit S. Augustin, et » si ces deux choses sont égales parce qu'elles sont des » délits, il faudra dire aussi que les rats sont égaux aux » éléphants parce qu'ils sont des animaux. » *Epist. ad Nectar.*, 104. — Voyez Cicéron, *Paradox.*, III, *de finibus,* IV, 27, *et pro Murenâ.* — Voyez aussi Horace, *Satire*, I, 3.

ARTICLE II

DU MÉRITE

121. — On appelle *mérite* une certaine valeur de l'acte humain à laquelle correspond une récompense. Dans son acception générale, ce mot renferme la rémunération du bien et la punition du mal. Celle-ci s'appelle plus proprement *démérite,* et le nom de *mérite* est restreint à la récompense des bonnes actions.

Le mérite proprement dit diffère : 1° de la *satisfac-*

tion, qui tend plutôt à obtenir le pardon d'une injure en la réparant, qu'à acquérir une récompense ; 2° de la simple *impétration*, qui résulte d'une demande et non comme le mérite d'une œuvre ; 3° de la *compensation*, qui, appartenant à la justice commutative parfaite, exige l'égalité entre les choses, tandis que le mérite, dépendant de la justice distributive, demande seulement une certaine proportion morale entre l'œuvre et sa récompense.

Le mérite suppose dans l'action une moralité qui la fait imputer comme bonne ou mauvaise; mais il ne faut pas le confondre avec elle. La moralité en effet est une qualité absolue de l'acte considéré en lui-même, qualité qui de soi n'impose aux autres aucun devoir envers l'agent; mais le mérite suppose dans l'acte une relation à l'égard d'une personne dont il procure l'honneur ou l'avantage, et qui a, par conséquent, une certaine obligation de justice de le récompenser. De même le démérite tend au déshonneur ou au détriment d'une personne, qui, partant, a droit de le punir. Ainsi, en général, la nature du mérite consiste formellement dans le rapport d'une action avec une personne autre que l'agent.

Nous ne considérons le mérite que dans l'ordre naturel; mais ici, comme dans l'ordre théologique, on peut distinguer un mérite parfait et un mérite imparfait. Le premier, qui résulte à la fois de la dignité de l'œuvre et de la promesse ou de l'acceptation faite par la personne qui récompense, est fondé sur une certaine justice entendue dans un sens large. Le second, qui n'est

fondé, surtout à cause du défaut de promesse, que sur une convenance, suppose cependant, outre la valeur de l'action, une sorte d'acceptation implicite. La proposition suivante établira les conditions du mérite.

PROPOSITION I

Le mérite est fondé tant sur la valeur de l'action que sur son rapport avec la personne qui doit la récompenser.

122. — *Preuve.* Elle se fait par l'énumération des conditions requises pour le mérite en général; car ces conditions sont : 1° La liberté, sans laquelle rien n'est imputable comme on l'a vu. 2° La bonté morale (ou la malice s'il s'agit du démérite), si le mérite regarde Dieu; car entre les hommes, qui tirent une véritable utilité des actions de leurs semblables, cette utilité paraît suffire pour constituer un certain mérite; mais il en est autrement par rapport à Dieu, qui, n'ayant besoin de rien, ne regarde qu'à la moralité de l'acte. 3° L'existence absolue de l'action, car ce que quelqu'un ferait dans une hypothèse donnée, ne peut être un titre de mérite. 4° S'il s'agit du mérite tendant à la récompense, il doit être accepté comme tel par celui en faveur duquel l'action se fait; nul ne pouvant être obligé dans sa volonté à récompenser une action. Mais s'il s'agit du démérite, le fait seul qu'une action est nuisible, suffit pour la rendre passible de peine. La raison de cette différence est que, régulièrement parlant, celui qui punit usant seulement d'un droit, au lieu d'être soumis, comme dans le mérite, à une obligation, il n'y a pas le même

motif pour exiger son consentement que quand il s'oblige à récompenser. 5° L'action méritoire ne doit pas être due au rémunérateur en vertu d'un contrat spécial et onéreux; car alors elle aurait le caractère d'une restitution. Toutefois il n'est pas nécessaire qu'elle ne soit due en aucune manière; autrement l'homme ne pourrait rien mériter de la part de Dieu, à qui toutes ses actions sont dues à bien des titres. Il n'est pas nécessaire non plus que l'action méritoire ne soit commandée par aucune loi; ainsi, quoique tous soient obligés par la loi naturelle de contribuer au bien public, il n'est pas douteux que celui qui s'y dévoue ne mérite bien de sa patrie; puisque ses actions tournent au profit des autres. Il est donc manifeste que le mérite repose, comme le porte notre proposition, tant sur la valeur de l'action que sur son rapport avec l'avantage d'une autre personne, qui se trouve ainsi liée par une sorte de justice; et qu'il peut avoir lieu entre les hommes. Saint Thomas expose très-bien cette doctrine, 1, 2, q. 21, a. 4.

123. — Quant au mérite de l'homme vis-à-vis de Dieu, mérite que nie Puffendorf suivant les principes des protestants, il offre une difficulté spéciale, à cause de la souveraine dépendance de l'homme, qui doit à Dieu tout ce qu'il est, sans pouvoir jamais faire valoir un droit rigoureux contre lui. Aussi faut-il avouer que la stricte justice n'a pas lieu entre Dieu et l'homme; puisque celui-ci est tenu de rendre de quelque manière à son Créateur, par ses bonnes œuvres, tout ce qu'il en a reçu. Néanmoins cela ne détruit pas toute la possi-

bilité de mérite vis-à-vis de Dieu, comme le montrera la proposition suivante.

PROPOSITION II

L'homme peut acquérir à l'égard de Dieu un véritable mérite.

Preuve. Dieu a établi l'homme dans un état de tendance vers lui, de telle sorte que celui-ci doit le rechercher librement, par des actions dont il soit en quelque manière l'auteur et le maître. Or, cela posé, la sagesse divine demande que celui qui agit ainsi parvienne à le posséder, ce qui est la récompense naturelle et la plus grande possible de cette tendance. Elle demande aussi que celui qui place sa fin ailleurs, soit privé de la fin véritable ou de la béatitude, en punition de sa faute. La manière dont l'homme dirige ses actions vers la fin dernière, leur donne donc le caractère de mérite ou de démérite. Car si ces actions sont bonnes, d'une part elles ont une certaine dignité, puisqu'elles atteignent une participation du souverain bien, auquel elles tendent implicitement, comme nous l'avons vu ; et d'autre part, il y a du côté de Dieu une promesse ou acceptation implicite ; par là même qu'il a mis l'homme dans cette tendance et qu'il veut être sa fin dernière. Dieu se doit donc, d'abord à lui-même et à sa sagesse, et conséquemment à l'homme, d'accorder cette récompense ; savoir, la béatitude, qui est l'objet principal du mérite ; et à laquelle se rapportent, comme à la fin de toute la vie, toutes les actions vertueuses et les récompenses particulières dues à chacune d'elles. Il

faut raisonner de la même manière, mais en sens contraire, de ceux qui, s'éloignant de la véritable fin, choisissent ainsi implicitement la perte du bonheur, suite naturelle de cette aberration. Ainsi tout homme agissant bien ou mal, obtient réellement ce qu'il a choisi et doit s'imputer sa félicité ou son malheur, comme la conséquence de sa conduite.

Cette doctrine est confirmée par le sens commun du genre humain qui regarde la félicité, soit dans sa perfection, soit dans ses anticipations partielles, comme un prix dû à la vertu, et le malheur, au contraire, comme la peine due au crime. On voit donc qu'il y a entre les œuvres de l'homme et une récompense consistant dans la possession de la fin dernière, une certaine proportion qui suffit pour constituer le mérite, même vis-à-vis de Dieu.

En vain objecterait-on que Dieu ne retire aucune utilité des actions humaines; car, par là même qu'il a fait le monde, et surtout la créature raisonnable, pour sa gloire extrinsèque, il a accepté comme glorieuse pour lui, et par conséquent méritoire, la fidélité de cette créature à garder l'ordre qui lui est prescrit. S. Thomas explique de la même manière le mérite de l'homme à l'égard de Dieu; 1, 2, q. 21, a. 4.

CHAPITRE IV

DES PASSIONS ET DES HABITUDES

124. — Quoique l'intelligence et la volonté raisonnable soient les principes essentiels des actes humains

et déterminent leur moralité, ceux-ci reçoivent encore l'influence de deux autres principes d'un ordre inférieur, mais qui ne doivent pas être négligés dans l'analyse de nos actions; ce sont les passions et les habitudes. Nous en dirons donc quelque chose dans les deux articles suivants.

ARTICLE I

DES PASSIONS

La passion, telle qu'on la considère en morale, est un mouvement violent de l'appétit sensitif, produit par la vue ou l'imagination d'un bien ou d'un mal sensible, et accompagné d'une altération de l'organisme.

L'homme étant à la fois raisonnable et sensible, les forces de sa partie sensitive influent sur ses actions, et par le genre de connaissance, et par l'espèce d'appétition qui leur est propre. De même que l'intelligence dirige la volonté proprement dite, de même la sensation et l'imagination, en nous représentant les objets particuliers et matériels, dirigent l'appétit inférieur, qui se porte vers les mêmes objets. Nous n'avons pas à nous occuper ici de la connaissance sensitive, dont traite la métaphysique; il nous suffit de la supposer. Quant aux forces appétitives qu'elle dirige vers le bien sensible et que l'on appelle *appétit sensitif,* elles sont l'objet propre de notre attention; car les passions appartiennent à cette faculté.

Toutes les tendances de l'appétit sensitif ne portent pas cependant le nom de passion. Il est réservé à celles qui agitent l'âme par leur violence et produisent en même

temps une forte excitation dans l'organisme. Lorsque ces tendances restent calmes et modérées, on les appelle affections sensibles.

On voit par ce qui précède que les passions, bien qu'elles accompagnent naturellement les actes de la volonté, en diffèrent cependant par l'objet et par le principe excitant, qui est la sensation ou l'imagination au lieu de l'intelligence. L'objet de la volonté est le bien en général, le bien de l'ordre, tandis que l'objet des passions est le bien sensible, concret et particulier. Aussi ce dernier détermine-t-il à son tour d'une manière absolue le mouvement dont il est le but : de sorte que les passions ne sont point libres en elles-mêmes, bien que régulièrement elles soient soumises au libre arbitre de la volonté supérieure qui doit les diriger. La vertu consiste même principalement dans cette direction, comme le vice dans le désordre auquel on les abandonne. Toutefois, dans l'homme, l'union et l'influence mutuelle de la partie raisonnable et de la partie sensible sont si grandes, que souvent chez lui les passions atteignent d'une certaine manière les objets propres de la volonté, à cause des images sensibles sous lesquelles ils se présentent. D'autre part, l'objet des passions acquiert une étendue et une permanence qui rendent celles-ci plus durables qu'elles ne le sont chez les animaux. Aussi, lorsque l'homme s'y abandonne d'une manière déréglée, lui sont-elles beaucoup plus funestes qu'elles ne le sont à ceux-ci, chez lesquels l'instinct les limite au véritable besoin. Chez l'homme, au contraire, elles poussent jusqu'à la destruction des organes, lorsqu'il

n'use pas du pouvoir modérateur confié à sa raison et à sa liberté.

125. — La fin des passions est d'augmenter les forces de la volonté par l'impétuosité rapide et concentrée sur un seul objet, qu'elles lui communiquent en se mettant à son service, ainsi que par les moyens d'exécution qu'elles lui préparent dans l'organisme. C'est surtout dans les circonstances graves et difficiles qu'elles sont utiles, en accélérant la délibération naturellement lente de la raison et en donnant plus de vigueur à la volonté pour surmonter les obstacles. On comprend les avantages de ce secours en voyant les inconvénients que produit son absence chez les hommes apathiques. Les passions entrent donc dans le plan régulier de la création; et ce fut une erreur de la part des stoïciens de les regarder comme essentiellement mauvaises. En effet, rien de ce qui procède immédiatement du créateur, ne peut être mauvais en soi, quoiqu'il puisse le devenir accidentellement, si on le détourne de sa fin. Or il nous a donné les passions comme nos autres facultés et pour une fin sage et honnête, qui est d'aider l'homme dans les opérations que sa raison lui commande ou que du moins elle approuve. Elles ont donc le genre de bonté qui leur est propre, celui d'instrument. Mais comme l'instrument est aveugle, son usage peut devenir nuisible, s'il n'est dirigé par l'intelligence. Dans la brute, l'intelligence créatrice s'est chargée elle-même de cette direction par le moyen de l'instinct nécessitant. Dans l'homme elle l'a remise à la raison agissant avec liberté et par conséquent avec une responsabilité morale.

Ce serait donc une autre erreur de dire avec Fourrier que les passions étant bonnes et données par la nature, on doit s'abandonner à tous leurs mouvements, comme étant indistinctement honnêtes et légitimes. Car, si les passions, comme force naturelle, sont utiles et nécessaires en bien des circonstances, leur application prise en général est indifférente, et devient moralement bonne ou mauvaise, selon la nature de ces circonstances et la manière dont elle se fait. Il appartient au libre arbitre de diriger cette force aveugle, et d'ôter à ses applications l'indifférence morale qu'elle a par elle-même. C'est pour cela qu'il a reçu l'empire sur les passions qui d'elles-mêmes agissent nécessairement. Il n'y a donc de moralement honnête que les mouvements des passions qui sont soumis à la raison, et qui sont dirigés par elle vers l'accomplissement de l'ordre; bien propre aux êtres raisonnables. Dans l'état présent de l'homme, qui est un état de déchéance, ce réglement des passions lui offre une grande difficulté. Elles agissent même souvent avant qu'il ait pu intervenir, et ces premiers mouvements soustraits à la liberté, sont par là même sans moralité. Nous avons exposé plus haut, en parlant du volontaire, l'influence que les passions peuvent exercer sur lui en certaines circonstances; il est inutile d'y revenir.

126. — On distingue communément dans l'appétit sensitif deux parties : l'appétit *concupiscible* et l'appétit *irascible*. De ces deux appétits découlent onze passions principales ou simples, dont la combinaison produit un grand nombre de passions secondaires. L'appétit *concu-*

piscible est celui auquel se rapportent, au nombre de six, les passions qui regardent le bien sensible purement et simplement en lui-même. — L'appétit irascible comprend les cinq passions simples qui regardent, tout à la fois, le bien sensible et les difficultés que présente son acquisition.

Il faut observer ici que la tendance vers le bien entraîne naturellement un mouvement de répulsion pour le mal qui lui est contraire, d'où résultent en général deux sortes de passions : les inclinations pour le bien et les aversions pour le mal.

Nous allons présenter brièvement l'ordre et la notion de ces passions simples.

En toute tendance, il faut considérer le principe, le progrès et le terme, ce qui donne lieu dans l'appétit concupiscible à trois passions pour le bien, l'amour ou la complaisance, le désir, et la délectation; et à trois passions pour le mal, la haine, l'horreur ou la fuite, et la tristesse.

En effet, lorsqu'un bien convenable à nos facultés se présente à elles, il s'élève d'abord en nous une inclination vers lui, qui n'est point encore la recherche actuelle, et que l'on appelle *complaisance* ou *amour*. Si ce bien est absent, c'est-à-dire, encore hors de notre possession, cette complaisance est suivie d'un mouvement déterminé pour se le procurer, que l'on appelle *désir*. Enfin, quand on est parvenu à le rendre présent en soi, au moins par l'imagination, on se repose dans la possession avec un sentiment que l'on nomme *joie* ou *délectation*.

Si l'objet est un mal, il s'élève d'abord un mouvement d'*aversion* ou de *haine*, qui, comme l'amour, fait abstraction de la présence ou de l'absence de cet objet. Si ce mal est présent, mais ne nous atteint pas encore, il s'élève un mouvement d'*horreur* tendant à le fuir, et qui est le contraire du désir. S'il nous atteint déjà, il produit la *douleur* ou la *tristesse*, opposée à la délectation.

Dans l'appétit irascible, il y a deux passions relatives au bien considéré comme absent et difficile à acquérir, l'*espérance*, lorsque cette difficulté semble pouvoir être écartée, et le *désespoir*, lorsqu'elle paraît insurmontable. — Trois autres passions sont relatives au mal, la crainte, l'audace et la colère. Si le mal est encore absent, il excite ou la *crainte*, lorsqu'on le redoute avec une certaine faiblesse comme inévitable, ou l'*audace*, lorsqu'on s'y oppose avec énergie. Si ce mal est déjà présent, la *colère* soulève l'âme pour le repousser et s'en venger.

L'ordre dans lequel ces passions se produisent est celui-ci : d'abord l'amour ou la haine, que suivent le désir ou la fuite; puis, selon les circonstances, l'espérance ou le désespoir, ou bien la crainte ou l'audace; la colère vient ensuite, enfin la joie ou la tristesse, qui ferment toujours cette série des passions.

Le mélange de ces passions primitives et élémentaires, soit entre elles, soit avec des affections de la partie raisonnable, donne naissance à des passions secondaires qu'on appelle *mixtes*, comme sont l'*envie*, la *commisération*, la *honte*, etc.

On désigne souvent par les noms que nous avons donnés aux passions, des affections analogues de la volonté raisonnable. Ainsi l'*amour* exprime aussi la complaisance que l'on a pour le bien d'un ordre supérieur. Il se divise en amour de *bienveillance* ou d'amitié, celui que l'on porte à une personne pour elle-même, et amour de *concupiscence* ou intéressé, par lequel on recherche le bien pour son propre avantage. — On distingue de même la haine d'*improbation* qui déteste la chose, parce qu'elle est mauvaise en elle-même, et la haine d'*inimitié* qui poursuit une personne, parce qu'elle s'oppose à nos désirs, et par conséquent par un motif d'utilité propre.

On peut voir sur les passions S. Thomas, 1, 2, q. 22.

ARTICLE II

DES HABITUDES.

127. — Le mot *habitude*, équivoque en français, et qui rend assez mal le mot latin *habitus*, exprime une chose qu'il ne faut pas confondre avec l'*accoutumance*, bien qu'elle en soit ordinairement la suite. L'*habitude*, comme on la prend ici, est une disposition ajoutée aux facultés naturelles, qui les incline constamment à reproduire les mêmes actes et qui leur donne de la facilité pour cela. Nous ne parlons pas ici des habitudes *infuses* qui ajoutent à nos facultés des qualités surnaturelles, propres à leur faire produire des actions du même ordre; elles sont l'objet de la théologie. Nous ne traitons que des habitudes de l'ordre naturel, que

l'on appelle *acquises*, parce qu'elles se forment peu à peu par la répétition des mêmes actes.

Ces habitudes sont un secours fort utile et un complément ajouté à nos facultés, pour diminuer l'indétermination naturelle de celles-ci, par rapport à leurs objets; ce qui rend leur action plus prompte et plus facile.

L'habitude n'est point une faculté particulière, mais une propriété commune à toutes les facultés qui ont une certaine indifférence. Néanmoins, lorsqu'elle est formée, elle imite le mode d'action des facultés et possède beaucoup de leurs propriétés, ce qui a donné lieu de dire que l'habitude est une seconde nature. Quant à la nature intime de son être, c'est un de ces mystères qui exerce la perspicacité des métaphysiciens depuis des siècles; sans grand espoir de parvenir à une solution pleinement satisfaisante. Mais nous n'avons à la considérer ici que dans ses qualités extérieures et ses effets.

Comme les habitudes se forment par la répétition des actes, l'interruption de ceux-ci les diminue peu à peu et finit ordinairement par les détruire.

Toutes les facultés qui ont quelque chose d'indéterminé, sont susceptibles d'être complétées par des habitudes. L'intelligence a les siennes comme la volonté; et les facultés sensibles ne sont pas moins susceptibles d'être développées en divers sens par les habitudes qu'on leur fait contracter. Mais nous n'avons à nous occuper ici que des habitudes morales, qui inclinent la volonté vers les actions honnêtes ou celles qui ne le sont pas; elles prennent le nom de *vertus* ou de *vices*.

128. — La *vertu* est une disposition constante de l'âme à opérer selon les règles de l'honnêteté. Cette disposition rend meilleur le sujet qui la possède. Elle perfectionne en même temps ses opérations, en les rendant faciles, promptes et agréables, à raison de l'inclination qui porte vers elles; c'est pourquoi Aristote la définit : *une habitude qui rend bon son possesseur et les actes de celui-ci.*

Le *vice* est une disposition constante de l'âme à opérer d'une manière déréglée. Ainsi, une action mauvaise isolée ne constitue pas l'homme vicieux; il faut qu'il ait coutume d'agir de la sorte.

La vertu consiste dans un certain milieu entre deux extrêmes opposés, vicieux l'un et l'autre : comme la libéralité entre la prodigalité et l'avarice. Mais ce serait mal comprendre cette maxime que de prendre ce milieu pour une certaine médiocrité ou modération qui n'est pas toujours la vertu. Ainsi l'indifférence et la mollesse, pour s'opposer au mal, ne sont rien moins que vertueuses, bien qu'elles aient un air de modération. Il en est de même de la médiocrité dans l'amour de Dieu, qui ne saurait jamais être excessif. Le *milieu* de la vertu n'est donc autre chose que la conformité à la juste mesure prescrite par la raison.

129. — Il y a autant de vertus primitives que de facultés principales, concourant à produire les bonnes actions; or ces facultés sont au nombre de quatre : l'intelligence, la volonté et la sensibilité dans ses deux branches appétitives, qui sont l'appétit irascible et l'appétit concupiscible. De là quatre vertus générales, que

l'on appelle *cardinales*, parce que sur elles repose toute la vie morale : la prudence, la justice, la force et la tempérance.

La *prudence* est une vertu de l'intelligence, inclinant à bien juger de la moralité des actions particulières qui sont les moyens de tendre à la dernière fin. Mais l'habileté dans ce choix des moyens, pour des fins particulières, cesse d'être une vertu, lorsque ces fins ne sont pas honnêtes. Elle dégénère en ruse et devient un vice.

La *justice* est la vertu propre à la volonté ; elle consiste dans une disposition constante à rendre à chacun ce qui lui est dû. Si, dans la volonté, on considère d'une manière plus générale la disposition à suivre l'ordre en toutes choses, ce n'est plus une vertu spéciale, mais une vertu universelle qui renferme toutes les autres, quoiqu'on la désigne encore sous le nom de justice.

La *force* qui, dans l'appétit irascible, tient le milieu entre la crainte et la témérité, est la disposition constante à subir les périls et à souffrir les peines selon les exigences de la raison, contre lesquelles pèchent diversement les lâches et les téméraires.

Enfin la *tempérance* est une vertu de l'appétit concupiscible, qui le règle selon la raison dans l'usage des plaisirs des sens.

A ces quatre vertus sont opposés quatre vices qui en sont la négation : l'*imprudence*, l'*injustice*, la *lâcheté* et l'*intempérance*, auxquels on peut ajouter la *ruse* et la *témérité*, opposées par excès à la prudence et à la force.

Ces vertus générales, comme les vices correspondants, se subdivisent en une multitude de vertus particulières ou de vices corrélatifs, selon la diversité des objets spéciaux auxquels elles s'appliquent et des manières dont elles atteignent ces objets. Nous n'entrerons point dans les détails de cette matière, parfaitement traitée par S. Thomas dans la seconde partie de sa somme théologique, à laquelle nous renvoyons.

LIVRE IV

DE LA LOI, RÈGLE EXTÉRIEURE DES ACTES HUMAINS

130. — La moralité des actes humains consiste, comme on l'a vu, dans leur rapport avec une certaine règle à laquelle ils doivent se conformer pour être bons.

Il nous reste à parler de cette règle, qui est de deux sortes : l'une générale et placée hors de l'homme, et l'autre qu'il porte en lui-même. La première, qui sera l'objet de ce livre, est la *loi*, par laquelle les actions de l'homme doivent être dirigées. La seconde est le jugement de la raison, par lequel nous connaissons la loi dans son rapport avec les actions ; soit en général, et on l'appelle alors *synderèse*, soit en particulier, et il prend alors le nom de *conscience*.

La règle intérieure en tant que *conscience* sera l'objet du livre suivant ; nous traiterons dans celui-ci de la *synderèse;* à cause de la liaison étroite de ce point avec certaines questions qui regardent la loi naturelle.

CHAPITRE I

DE LA LOI EN GÉNÉRAL

131. — La loi morale, dont l'effet propre est de produire l'obligation, peut être considérée de trois manières : ou dans les signes qui manifestent le commandement du supérieur, comme les paroles ou les

écrits ; ou dans les sujets, et ainsi elle est la connaissance qu'ils ont de ce commandement et de leur obligation ; ou enfin dans le législateur, dont l'acte la constitue formellement. En ce dernier sens, S. Thomas la définit : « une ordonnance de la raison, promulguée » pour le bien commun, par celui à qui est confié le » soin de la communauté. » *Ordinatio rationis ad commune bonum ab eo qui communitatis curam habet promulgata*. La nature de la loi ressortira encore mieux du développement que nous allons donner à cette définition.

1° La loi est une *ordonnance*, c'est-à-dire un acte qui établit certains moyens comme nécessaires pour que le sujet atteigne la fin qu'il lui propose. Elle diffère ainsi du simple conseil qui propose ces moyens comme utiles, mais non comme nécessaires pour cette fin, et qui par conséquent ne produit pas d'obligation comme la loi.

2° On l'appelle une *ordonnance de la raison*, non pas qu'elle consiste formellement dans un acte de la seule intelligence, comme le prétendent quelques-uns ; car, outre cet acte par lequel le législateur voit la proportion des moyens à la fin, elle renferme un acte de la volonté qui ordonne d'employer tel moyen pour l'obtenir. Les deux actes peuvent être attribués à la raison en ce sens que la volonté n'agit que comme dirigée par elle. Ainsi la loi présuppose l'intelligence et consiste formellement dans la volonté, qui peut seule imposer au sujet une obligation, celle-ci ne pouvant jamais naître d'un simple jugement.

3° La loi est *pour le bien commun*, but de l'établissement de la puissance publique, ordonnée de Dieu, et qu'il se propose lui-même; car, bien qu'il n'agisse en dernière analyse que pour sa gloire, ce n'est point son utilité; mais notre bonheur, qui est la fin prochaine de ses lois.

Ainsi le pouvoir législatif a été établi de Dieu pour conduire à leur fin les hommes réunis en société; et les législateurs sont ses ministres, non pour rechercher leur propre avantage, mais pour procurer le bien des sujets. Cette destination au bien public distingue la loi du précepte, qui est obligatoire comme elle, mais qui est imposé aux particuliers pour leur avantage privé. On peut ramener au bien public certaines lois qui, au premier coup-d'œil, semblent ne regarder qu'un bien privé, leur objet immédiat. Tels sont les priviléges accordés raisonnablement à une ou plusieurs personnes, comme les mineurs, etc.; car il importe au bien de toute la communauté que certaines personnes jouissent de droits spéciaux. C'est une condition nécessaire à la bonne constitution de la hiérarchie sociale, sans laquelle il faut renoncer à la stabilité, à l'ordre et surtout à la liberté. Il en a déjà coûté cher aux nations pour avoir méconnu ce principe, et tous les frais de cette expérience ne sont pas encore soldés.

4° La loi vient de *celui qui a le soin de toute la communauté*. Tout supérieur ou maître peut imposer un précepte; mais la loi proprement dite suppose la haute juridiction politique, qui appartient au chef d'une communauté parfaite; comme sont un roi dans

son royaume, et le Souverain-Pontife dans l'Eglise. On appelle communauté parfaite celle qui peut se suffire à elle-même pour tendre en paix vers sa fin et réprimer ceux qui la troublent dans cette recherche : ce qui, à proprement parler, n'appartient qu'à une société indépendante, comme est un royaume. Toutefois, dans un sens plus large, on attribue aussi cette qualité à de grandes communautés, bien que dépendantes, comme une ville ou une province. Il suffit pour cela que leur chef, quoique n'ayant pas la suprême juridiction, s'en rapproche cependant assez pour pouvoir faire des lois de moindre importance, par une sorte de communication ou de délégation d'un droit supérieur. Pour distinguer ces lois des lois plus générales, on a coutume de les appeler *statuts*.

5° La loi est dite *promulguée*, c'est-à-dire *intimée* aux sujets. Elle doit en effet leur être connue, puisqu'elle est la règle de leurs actions; personne ne pouvant être obligé à ce qu'il ignore. La promulgation appartient donc à l'essence de la loi; au moins en tant qu'elle est mise en vigueur, et comme l'on dit, *in actu secundo*. La promulgation des lois positives se fait par des actes extérieurs, proclamations, affiches, etc. Celle de la loi naturelle, au moins quant à ses premiers principes, est la connaissance qui en est gravée dans nos cœurs, comme il sera expliqué plus tard.

132. — De la définition de la loi on peut déduire ses propriétés et ses effets.

Les propriétés de la loi sont :

1° Que son exécution soit possible, non pas seulement

physiquement, mais encore moralement; car les prescriptions extrêmement difficiles à accomplir, ne sont pas proportionnées à la faiblesse humaine, et par conséquent manqueraient leur but. Il faut excepter les préceptes négatifs de la loi naturelle, qui prohibent des actes intrinsèquement mauvais; car ils obligent au péril même de la vie.

2° La loi doit être juste et honnête, ne prescrivant rien qui ne puisse être dirigé d'une manière licite vers le bien commun; puisque la fin du pouvoir législatif est de conduire les sujets au bien. Mais il y a ici une distinction à faire. Si la loi humaine prescrit quelque chose de déshonnête, elle est nulle de plein droit, par l'autorité supérieure de Dieu qui défend de faire ce qu'elle commande. Mais si elle se borne à imposer au sujet un fardeau injuste, comme un impôt excessif, non seulement il est permis, mais encore il est le plus souvent nécessaire de lui obéir. Les lois, en effet, reposant souvent sur des raisons profondes et cachées, il ne faut pas se hâter de les taxer d'injustice aussitôt qu'elles semblent blesser quelque droit. D'ailleurs, dans le doute, la présomption est pour le supérieur; et, régulièrement parlant, ce n'est point au sujet qu'il appartient de juger de la justice des lois; cela amènerait aisément la licence et le bouleversement de tout ordre. Ainsi, quoique le législateur puisse se rendre coupable en portant de telles lois, pratiquement parlant, il est rare qu'elles puissent être considérées comme nulles à titre d'injustice. Il ne faut pas non plus regarder comme injustes les lois qui tolèrent certains maux pour en

empêcher de plus grands; la raison et le bien public exigent souvent cette tolérance.

3° La loi est stable de soi, parce que, régulièrement parlant, elle embrasse tout le temps que durent les circonstances qui l'ont motivée, et qu'elle ne cesse que par une abrogation expresse ou tacite. Le précepte, au contraire, ne regarde ordinairement qu'un petit nombre d'actes, ou même un seul, et il est restreint à un temps assez court, qui régulièrement ne s'étend pas au-delà de la vie du supérieur qui l'impose.

L'effet propre de la loi est l'obligation; car la loi est l'acte de celui qui a le pouvoir et la volonté d'obliger, et qui manifeste cette volonté à ses sujets; or c'est là ce qu'il faut pour constituer l'obligation. En effet, celle-ci se trouve dans les quatre actes de la loi, qui sont ceux de commander, de défendre, de permettre et de punir; car les deux premiers obligent à faire ou à omettre une action, la permission, à ne pas empêcher les autres de faire l'acte permis; et l'imposition d'une peine, à la subir, au moins après la sentence du juge. Quant à la rémunération, comme elle appartient aussi aux simples particuliers, elle n'est point un acte propre à la loi.

133. — La loi, selon le point de vue auquel on l'envisage, se divise de plusieurs manières : 1° en loi éternelle et loi temporelle; 2° en loi naturelle ou divine nécessaire, loi divine positive, comme la loi mosaïque et l'Evangile, et loi humaine, qui est ecclésiastique ou civile. Laissant de côté la loi divine positive et la loi ecclésiastique, qui appartiennent à la théologie, nous

traiterons dans les trois chapitres suivants de la loi éternelle, fondement de toutes les autres, de la loi naturelle, qu'on peut lui rapporter comme étant cette même loi, en tant que promulguée aux créatures par la lumière de la raison; et enfin, de la loi civile, dont nous exposerons brièvement les principes fondamentaux.

CHAPITRE II

DE LA LOI ÉTERNELLE

134. — Le nom de *loi éternelle* peut se prendre en plusieurs sens; car toute loi, même libre, que Dieu promulgue dans le temps, comme la loi mosaïque, est éternelle dans la volonté de Dieu, en qui il n'y a pas de succession. L'ordre objectif des choses entre elles et dans leurs rapports avec Dieu, peut aussi être appelé une loi éternelle. Mais, dans le sens le plus propre, on donne ce nom à l'acte de la volonté divine, qui prescrit l'observation de cet ordre; cet acte n'a qu'improprement la qualité de loi par rapport à Dieu, puisqu'il ne lui est imposé par aucun supérieur; mais qu'il est plutôt une nécessité intrinsèque de sa nature. Quant aux créatures, il est par rapport à elles une loi proprement dite, loi *nécessitant* les créatures privées de raison, et *obligeant* les créatures raisonnables et libres : c'est sous ce dernier rapport seulement que nous avons à nous en occuper.

La loi éternelle ainsi comprise peut être définie : *un acte de la volonté divine imposant l'ordre essentiel*

aux créatures raisonnables comme règle de leurs opérations libres (1).

De cette définition se déduisent aisément les rapports de la loi éternelle avec les autres, car elle a les propriétés communes à toutes les lois, puisqu'elle est une ordonnance de la raison, établie d'une manière permanente, pour le bien commun des créatures, par celui qui les gouverne avec une autorité suprême. La seule promulgation peut faire difficulté si l'on considère cet acte de la volonté divine seulement en Dieu; parce qu'alors il n'a point encore de promulgation actuelle et extérieure; il n'existe que dans l'intention du législateur et comme futur, ce qui, du reste, suffit pour cette loi, à cause de son immutabilité (2). Mais si on considère cet acte dans les créatures qui le connaissent, et en qui il est manifesté extérieurement, la

(1) A cette définition revient à peu près celle de S. Augustin : *Lex æterna est ratio divina, vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, et perturbari vetens;* si ce n'est que celle-ci embrasse dans sa généralité même l'ordre des créatures dépourvues de raison.

Le saint docteur appelle cette loi la *raison divine*, parce que l'intelligence de Dieu, en manifestant l'ordre essentiel, dirige sa volonté dans les prescriptions qu'elle fait aux créatures pour son observation. Toutefois la loi éternelle ainsi conçue, diffère des idées divines, qui, strictement entendues, ne représentent que les essences des créatures possibles, et non l'ordre qui existe entre elles. Elle diffère aussi de la providence divine, qui est l'exécution de cet ordre, et le choix des moyens appropriés aux diverses fins particulières que Dieu se propose.

(2) Voyez Suarez, *De legibus*, lib. II, cap. I, § 11, et cap. III, § 1.

promulgation ne fait plus difficulté : il prend alors le nom de loi naturelle, et c'est pour cela que S. Thomas définit celle-ci, *la participation de la loi éternelle dans les créatures raisonnables.*

Ainsi la loi éternelle, en tant qu'on la distingue de la loi naturelle, n'oblige pas encore actuellement, puisqu'elle est inconnue ; mais la loi naturelle considérée comme une ordonnance du supérieur (ce qui est le caractère propre de la loi), ne diffère de la loi éternelle que par la promulgation qui complète celle-ci et la rend actuellement obligatoire. Ces deux lois, dans leur substance, ne sont donc que la même loi considérée, tantôt en Dieu et avant sa promulgation, tantôt dans la créature et avec la promulgation nécessaire. On voit par là en quoi elles conviennent et en quoi elles diffèrent. L'une et l'autre sont fort distinctes de la loi divine positive, qui est un acte libre de la volonté de Dieu ; et de la loi humaine, qui vient d'une volonté créée.

La notion de la loi éternelle étant ainsi établie, nous allons prouver son existence et la dépendance où sont toutes les autres lois à son égard. Ce sera l'objet des propositions suivantes.

PROPOSITION I

Il existe une loi éternelle à laquelle sont soumis tous les actes libres des créatures raisonnables.

135. — *Preuve de la première partie.* Dieu a voulu de toute éternité créer des êtres intelligents ; et par conséquent sa sainteté a toujours exigé qu'il voulût aussi

aux créatures raisonnables comme règle de leurs opérations libres (1).

De cette définition se déduisent aisément les rapports de la loi éternelle avec les autres, car elle a les propriétés communes à toutes les lois, puisqu'elle est une ordonnance de la raison, établie d'une manière permanente, pour le bien commun des créatures, par celui qui les gouverne avec une autorité suprême. La seule promulgation peut faire difficulté si l'on considère cet acte de la volonté divine seulement en Dieu; parce qu'alors il n'a point encore de promulgation actuelle et extérieure; il n'existe que dans l'intention du législateur et comme futur, ce qui, du reste, suffit pour cette loi, à cause de son immutabilité (2). Mais si on considère cet acte dans les créatures qui le connaissent, et en qui il est manifesté extérieurement, la

(1) A cette définition revient à peu près celle de S. Augustin : *Lex æterna est ratio divina, vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, et perturbari vetens;* si ce n'est que celle-ci embrasse dans sa généralité même l'ordre des créatures dépourvues de raison.

Le saint docteur appelle cette loi la *raison divine*, parce que l'intelligence de Dieu, en manifestant l'ordre essentiel, dirige sa volonté dans les prescriptions qu'elle fait aux créatures pour son observation. Toutefois la loi éternelle ainsi conçue, diffère des idées divines, qui, strictement entendues, ne représentent que les essences des créatures possibles, et non l'ordre qui existe entre elles. Elle diffère aussi de la providence divine, qui est l'exécution de cet ordre, et le choix des moyens appropriés aux diverses fins particulières que Dieu se propose.

(2) Voyez Suarez, *De legibus*, lib. II, cap. I, § 11, et cap. III, § 1.

promulgation ne fait plus difficulté : il prend alors le nom de loi naturelle, et c'est pour cela que S. Thomas définit celle-ci, *la participation de la loi éternelle dans les créatures raisonnables.*

Ainsi la loi éternelle, en tant qu'on la distingue de la loi naturelle, n'oblige pas encore actuellement, puisqu'elle est inconnue; mais la loi naturelle considérée comme une ordonnance du supérieur (ce qui est le caractère propre de la loi), ne diffère de la loi éternelle que par la promulgation qui complète celle-ci et la rend actuellement obligatoire. Ces deux lois, dans leur substance, ne sont donc que la même loi considérée, tantôt en Dieu et avant sa promulgation, tantôt dans la créature et avec la promulgation nécessaire. On voit par là en quoi elles conviennent et en quoi elles diffèrent. L'une et l'autre sont fort distinctes de la loi divine positive, qui est un acte libre de la volonté de Dieu; et de la loi humaine, qui vient d'une volonté créée.

La notion de la loi éternelle étant ainsi établie, nous allons prouver son existence et la dépendance où sont toutes les autres lois à son égard. Ce sera l'objet des propositions suivantes.

PROPOSITION I

Il existe une loi éternelle à laquelle sont soumis tous les actes libres des créatures raisonnables.

135. — *Preuve de la première partie.* Dieu a voulu de toute éternité créer des êtres intelligents; et par conséquent sa sainteté a toujours exigé qu'il voulût aussi

les obliger à agir selon l'ordre essentiel. Cette volonté est donc justement appelée *loi éternelle* : car, bien que les créatures n'existassent pas encore, elle était déjà en Dieu, et intentionnellement promulguée; puisque, dit Saint Thomas : *ea quæ in seipsis non sunt, apud Deum existunt in quantum sunt ab ipso cognita et præordinata.* La non-existence de ceux qui devaient un jour lui être soumis ne suffit pas pour la priver du titre de loi; de même que la loi humaine ne perd pas ce titre, bien qu'elle soit encore ignorée des sujets futurs qui ne sont pas nés.

Les payens eux-mêmes ont reconnu l'existence de cette loi, comme on le voit par les paroles de Cicéron que nous avons citées plus haut (76) et qui suffisent pour confondre l'erreur des protestants, donnant la loi éternelle pour une fiction des scolastiques, destinée à tyranniser les âmes.

Preuve de la seconde partie, savoir : que tous les actes libres sont soumis à cette loi. L'objet de la loi éternelle est l'ordre essentiel. Or cet ordre atteint de quelque manière toutes les actions libres : les bonnes, en les permettant et souvent même en les prescrivant; les mauvaises, en les défendant; enfin celles dont l'objet est indifférent, en les soumettant aux ordres positifs de Dieu et à la nécessité de tendre à une fin honnête, comme nous l'avons expliqué plus haut. Toutes les actions libres de la créature raisonnable sont donc soumises à la loi éternelle.

PROPOSITION II

Toutes les autres lois dérivent au moins virtuellement de la loi éternelle de Dieu.

N. B. On dit qu'une loi dérive *formellement* de la loi éternelle, quand elle renferme les mêmes prescriptions. On dit qu'elle en dérive *virtuellement*, si elle emprunte d'elle son autorité ou son équité.

136. — *Preuve de la proposition par parties :* 1° Quant à la loi naturelle; 2° quant à la loi divine positive, et 3° quant à la loi humaine.

Première partie; loi naturelle. La loi naturelle dérive de la loi éternelle formellement et virtuellement. *Formellement;* car elle ne prescrit que les mêmes choses, puisqu'elles ont également l'une et l'autre l'ordre essentiel pour objet. *Virtuellement;* parce que tout ce que la loi naturelle renferme d'équité, de justice et de force obligatoire; elle le tient de la volonté éternelle de Dieu, dont elle est l'application ou plutôt la promulgation (1).

Seconde partie; loi divine positive. Celle-ci est en Dieu la volonté d'obliger les hommes à employer quelque moyen qui, en soi, ne serait pas nécessaire pour atteindre leur fin. Or cette volonté émane virtuellement de la loi éternelle par laquelle Dieu veut l'observation de l'ordre. Cet ordre demande, en effet, qu'à raison du domaine suprême de Dieu sur les créatures, l'homme emploie, pour atteindre sa fin, non seulement les moyens essentiellement nécessaires; mais encore ceux que Dieu a

(1) Suarez, *De legibus*, lib. II, cap. V, § 4.

librement choisis pour cela. La loi divine positive tire donc de la loi éternelle sa force obligatoire.

Troisième partie; la loi humaine. — Celle-ci dérive aussi virtuellement de la loi éternelle; parce que l'autorité du législateur humain est appuyée sur cette loi, qui fait un devoir de lui obéir pour le bien public, comme au représentant de Dieu dans la société. C'est ce qu'expriment ces paroles de l'Ecriture sainte, *Proverb. VIII : Per me reges regnant et legum conditores justa decernunt. Et Rom. XIII : Non est potestas nisi à Deo; quæ autem sunt, à Deo ordinatæ sunt : itaque qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* Or résister à l'ordre de Dieu et à ceux qui commandent justement de par lui, c'est agir contre la loi éternelle; c'est donc de celle-ci que vient à la loi humaine la force obligatoire. — Elle lui donne aussi son équité; car la loi humaine n'est regardée comme juste qu'autant que les choses qu'elle ordonne sont déjà prescrites par la loi éternelle; ou que du moins elles ont de la convenance avec celle-ci; parce qu'elles servent à sa fin, qui est le bien commun. Il est donc vrai que la loi humaine, comme les autres, émane au moins virtuellement de la loi éternelle. Ce qui resterait à dire sur la loi éternelle, lui étant commun avec la loi naturelle, nous le réservons pour le chapitre suivant.

CHAPITRE III

DE LA LOI NATURELLE

137. — L'existence de la loi naturelle est niée au moins implicitement par toux ceux qui rejettent la dis-

tinction du bien et du mal moral, ou qui en corrompent la notion. Tels sont les athées, les épicuriens, les disciples de Machiavel et de Hobbes qui font consister l'honnêteté dans le plaisir, l'utilité ou la force. Nous démontrerons contre tous ces corrupteurs de la morale, l'existence de la loi naturelle et de la distinction essentielle du bien et du mal. Quoiqu'elle résulte de ce que nous avons déjà dit au livre II, l'importance du sujet demande que nous y revenions encore; mais il faut avant tout définir nettement ce que nous entendons par ce mot de *loi naturelle;* car les philosophes honnêtes eux-mêmes le comprennent, ou du moins en parlent diversement; et il est bon de lever toute équivoque à ce sujet. Les uns, comme Wolf et Vasquez, entendent par la loi naturelle, la nature raisonnable elle-même; comme si ces exigences suffisaient pour imposer à l'homme une obligation; ce que nous avons réfuté plus haut (85). D'autres, que semble favoriser Suarez (au livre II, chap. V de son Traité des lois), désignent sous ce nom la raison, parce qu'ils considèrent en elle, non l'ordre même du supérieur, mais seulement la promulgation de la loi éternelle, qui consiste dans la connaissance que nous en avons. En ce sens on peut dire avec vérité que la raison est la loi naturelle, ou mieux, la promulgation de la loi éternelle. On appelle aussi loi naturelle, dans un sens analogue à celui-ci, la collection des maximes qui expriment les diverses dispositions de l'ordre essentiel et de la loi éternelle. Ceci a encore sa vérité, bien que l'on confonde ainsi la loi avec son expression. Mais si nous voulons consi-

dérer dans la loi naturelle le caractère formel et constitutif de la loi, qui est l'ordre du supérieur, nous reconnaîtrons que cette loi n'est autre chose que l'acte de la volonté divine imposant aux créatures l'observation de l'ordre essentiel, c'est-à-dire qu'elle est précisément la même chose que la loi éternelle. Quant à sa connaissance qui nous est intimée par la raison, ce n'est qu'une chose qui suit la loi elle-même et la complète, comme l'on dit, *in actu secundo*, en la rendant actuellement obligatoire pour nous. Ainsi nous faisons consister la loi naturelle dans la volonté de Dieu pour l'observation de l'ordre, promulguée par la lumière de l'intelligence. C'est là au fond le vrai sentiment de Suarez, qu'il expose au chapitre VI de l'ouvrage précité. Le jugement de la raison, par lequel nous connaissons ce que l'ordre exige, n'est donc qu'une condition requise pour que nous soyons obligés *actuellement;* quoique plusieurs, à cause de cette connexion qu'il a avec l'obligation, lui donnent le nom de loi, comme le fait souvent S. Thomas. Mais leurs paroles doivent être entendues suivant cette distinction.

Nous définissons donc la loi naturelle : *une ordonnance divine, manifestée à l'homme par sa raison, et le dirigeant vers sa fin dernière par les moyens qui sont essentiellement nécessaires pour l'atteindre.* Ainsi l'auteur de cette loi est Dieu, en qui elle est comme dans le législateur; le sujet est l'homme, en qui elle se trouve comme dans celui qui lui est soumis (1); les moyens nécessaires de salut en sont

(1) Suarez, *De legibus*, lib. II. cap. IV, § 6 et 7, cap. VI, § 5.

l'objet; enfin, la raison humaine la manifeste et l'applique en détail par ses jugements.

La vraie notion de la loi naturelle étant ainsi fixée, nous allons prouver son existence.

ARTICLE I

DE L'EXISTENCE DE LA LOI NATURELLE.

PROPOSITION

Il existe une loi naturelle ayant le propre caractère de loi et gravée dans tous les cœurs.

138. *Preuve à priori.* L'existence de cette loi est certaine, si Dieu a pu et dû l'imposer à l'homme. Or il en est ainsi.

1° Et d'abord, il a pu l'imposer. En effet Dieu, comme créateur, maître et gouverneur de tout l'univers, exerce un empire auquel toute créature est naturellement soumise, pour sa direction comme pour son existence. Sage et tout-puissant, il connaît les moyens de bien gouverner les êtres raisonnables, et a le pouvoir de manifester ses volontés et d'en procurer l'exécution. Infiniment bon, il veut nécessairement disposer de ses créatures d'une manière convenable à leur bien nécessaire. Or ces divers attributs constituent essentiellement le caractère d'un législateur parfait et donnent à Dieu le droit d'imposer une loi à l'homme: il a donc pu établir cette loi.

2° Il a dû aussi le faire, car il répugnerait à sa sagesse, comme à sa bonté, d'abandonner sa plus noble créature sans direction et sans loi, tandis qu'il s'ap-

plique avec tant de soin à la conduite des êtres privés de raison. Ce ne serait pas agir en père et en roi du genre humain. Car ceux qui remplissent cet office sur la terre seraient regardés comme manquant gravement à leur devoir, s'ils abandonnaient leurs enfants ou leurs sujets à leur propre témérité et à leur impéritie. — Et en effet, toute force active étant destinée à une opération qui lui est propre, a besoin d'une direction qui l'incline vers elle. Si cette inclination est une détermination physique qui se confonde avec la faculté même, celle-ci agit nécessairement. Mais s'il s'agit d'une faculté libre, elle ne peut être soumise qu'à une détermination morale qui ne saurait être qu'un précepte. Une créature libre doit donc être dirigée dans ses opérations par une loi qui soit présentée par l'intelligence pour influer sur la volonté; puisque celle-ci suit naturellement les jugements de l'esprit. Ainsi il a fallu que Dieu imprimât en quelque manière, dans la raison de l'homme, une loi qui dirigeât sa faculté active, c'est-à-dire sa volonté.

En outre, Dieu, comme on l'a vu, a créé l'homme pour sa gloire et pour le bien de l'homme lui-même; de telle sorte que lui seul puisse être la fin et la béatitude de l'homme, et cette destination est essentielle. La bonté, la sagesse et la providence de Dieu exigeaient donc impérieusement qu'il commandât à l'homme tout ce qui était nécessaire pour parvenir à cette fin, et qu'il prohibât tout ce qui lui était contraire. En d'autres termes, il devait disposer des actions humaines selon qu'elles sont conformes ou opposées aux exi-

gences bien réglées de notre nature et des perfections divines, c'est-à-dire selon qu'elles sont bonnes ou mauvaises.

Enfin, à ne considérer même que l'ordre de la vie présente, notre proposition peut être confirmée par cette raison ; que l'homme a besoin de la société et qu'il y est naturellement destiné, comme on le montrera plus loin. Or ôtez la loi naturelle, sur laquelle s'appuient toutes les lois humaines, aucune société ne reste possible ; tant parce que ces lois ne peuvent atteindre tout ce qu'exige le bien social, que parce qu'elles n'auraient plus alors assez de force obligatoire et qu'elles seraient réduites à la seule sanction matérielle, qui fait défaut dans bien des cas.

Toutes ces raisons prouvent donc que Dieu a dû, comme il le pouvait, imposer la loi naturelle à l'homme; et sa sainteté ne permet pas de supposer qu'il ait manqué à ce qu'exigeaient ses perfections.

Preuve à posteriori. L'expérience montre que la nature a mis dans tous les cœurs un sens du juste et de l'injuste par rapport à certains principes de conduite, dont la sagesse et l'équité sont évidentes. Par exemple, qu'il faut honorer ses parents, rendre à chacun ce qui lui appartient, garder la foi jurée, être reconnaissant des bienfaits, etc.... Ainsi la raison est pour chacun un moniteur domestique, qui le rappelle sans cesse au devoir avec autorité, ordonnant, défendant par ses jugements sur les fins, les moyens et leurs rapports mutuels, et poursuivant même les fautes secrètes par les remords de la conscience. Ce sens intérieur est ap-

puyé par les inclinations naturelles de l'homme vers ses devoirs. Les aptitudes même du corps, et ses mouvements spontanés indiquent ce qui convient à la nature, de sorte qu'elle proclame par toutes ces voix la loi qui doit la diriger; car, bien que dans la partie sensible de l'homme il s'élève des passions qui tendent à l'écarter du devoir, sa partie raisonnable, qui est la principale, et qui doit diriger l'autre, est inclinée vers toute espèce de bien moral, comme le reconnaît un ancien : « *Placet suâpte naturâ idèoque gratiosa virtus est, ut insitum sit etiam malis probare meliora.* — Sénèque, lib. IV, *De benef.*, cap. 17. »

Cette vérité est confirmée par le sentiment universel du genre humain et l'autorité de tous les sages, qui doit être considérée comme la voix même de la nature, et la meilleure preuve de la vérité (1).

Remarques.

139. — Pour résoudre les objections qui peuvent s'élever contre notre proposition, il faut remarquer que l'existence de la loi naturelle ne détruit point la liberté,

(1) « On peut invoquer à l'appui de cette vérité le témoignage peu suspect d'un homme qui s'est efforcé ailleurs d'en saper les bases. « Jetez les yeux, dit Rousseau, sur toutes les nations du monde, parcourez toutes les histoires : parmi tant de cultes inhumains et bizarres, parmi cette prodigieuse diversité de mœurs et de caractères, vous trouverez les mêmes idées de justice et d'honnêteté, partout les mêmes notions du bien et du mal. L'ancien paganisme enfanta des dieux abominables qu'on eût puni ici comme des scélérats, et qui n'offraient pour tableau du bonheur suprême que des forfaits à commettre et des passions

de quelque manière que l'on puisse entendre légitimement celle-ci. Car d'abord, si on la prend pour le libre arbitre ou la faculté de se déterminer avec indifférence à l'un ou l'autre parti d'une alternative, elle n'exclut que la nécessité irrésistible, et non une simple direction à laquelle on peut physiquement se soustraire, comme est celle de la loi; elle appelle plutôt une semblable direction. — Que si par liberté on entend l'indépendance absolue ou la licence d'agir, même contre l'ordre, il est vrai qu'elle est incompatible avec la loi; mais aussi elle ne convient pas à l'homme dans ces acceptions, ni comme *indépendance*, parce qu'il est créature, ni comme *licence*, parce qu'il est raisonnable, c'est-à-dire, capable de connaître l'ordre et de s'y conformer. La liberté prise pour le droit d'agir sans entraves, n'est donc, pas plus dans l'ordre naturel que dans la société civile, l'exemption de toute loi, qui mériterait plutôt le nom de *licence*, mais seulement l'exemption de lois injustes et déraisonnables. Cette distinction de la liberté et de la licence suffit pour résoudre une multitude de questions fort agitées de nos jours. Quant à l'indépendance de toute loi, elle ne peut

à contenter ; mais le vice armé d'une autorité sacrée, descendait en vain du séjour éternel; l'instinct moral le repoussait du cœur humain. En célébrant les débauches de Jupiter, on admirait la continence de Xenocrate. La sainte voix de la nature, plus forte que celle des dieux, se faisait respecter sur la terre..... Il est donc au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises. » — *Emile*, t. II.

convenir qu'à une volonté essentiellement droite, qui peut par conséquent se suffire à elle-même comme règle, ce qui n'appartient qu'à la volonté divine. Mais pour une volonté défectible comme la nôtre, il lui est bon d'être soumise à une loi, et surtout à la loi divine, qui la contienne dans l'ordre. Les instincts qui naissent du plaisir ou de la douleur ne suffisent pas pour diriger l'homme vers ce qui lui convient comme être raisonnable : ils ne peuvent que lui montrer jusqu'à un certain point ce qui lui est utile quant à la partie sensible. On peut voir sur la vraie notion de la liberté, la *Civilta catholic.*, série IV, vol. 1.

140. — Quand nous disons que la loi naturelle est inscrite dans les âmes, nous ne l'entendons pas dans un sens en quelque sorte matériel, comme certains partisans des idées innées. Nous voulons dire seulement que l'âme, bien qu'elle puisse ignorer pour un temps les premiers principes, comme il arrive aux enfants, est néanmoins tellement prédisposée par son auteur, que certains jugements sur ces principes lui sont naturels et nécessaires, lorsqu'on lui présente les termes de ces propositions morales dont elle saisit alors les rapports. Au reste, bien que la loi n'oblige pas encore actuellement l'enfant qui l'ignore, elle a déjà en lui une sorte d'existence subjective par cette prédisposition à des jugements nécessaires, qui montre assez que les principes de la loi naturelle viennent en nous de la nature même, et non de l'éducation et des préjugés.

ARTICLE II

DES PROPRIÉTÉS DE LA LOI NATURELLE.

141. — Les principales propriétés de la loi naturelle sont faciles à déduire de ce que nous avons déjà dit; nous allons toutefois les résumer brièvement.

I. — La loi naturelle est *divine*, puisqu'elle est l'acte de la volonté de Dieu qui ordonne d'observer l'ordre. Elle est aussi *naturelle*, parce qu'elle convient à la nature raisonnable et qu'elle est en quelque sorte imprimée en elle.

II. — Elle est *éternelle*, comme étant en substance et dans le législateur la même loi que celle qui porte ce nom. Cependant, considérée dans les créatures, et comme la manifestation qui leur est faite de la loi éternelle par la raison, elle n'est éternelle que pour l'avenir, comme ces créatures elles-mêmes.

III. — Elle est *universelle* quant à l'obligation, obligeant en principe tout le genre humain, et de fait tous ceux qui ont l'usage libre de la raison, puisque leur nature étant semblable, il y a le même motif d'obligation pour tous. Nous parlerons ailleurs de son universalité quant à la connaissance.

IV. — Elle est *nécessaire;* car d'une part elle est liée à l'essence de la créature raisonnable, puisqu'elle consiste à régler les actions de celle-ci de telle sorte qu'elle puisse parvenir à sa fin. D'autre part, elle est fondée sur l'essence divine qui exige que Dieu, à raison de sa sagesse et de sa sainteté, commande l'observation de l'ordre naturel. Or la nature de l'homme

étant donnée, il en résulte, indépendamment de la volonté *libre* de Dieu, certaines relations déterminées entre lui et l'homme, comme entre l'homme, ses semblables et les autres créatures; relations que Dieu consacre nécessairement par sa volonté. La loi naturelle est donc une conséquence nécessaire et inséparable de la nature humaine.

V. — La loi naturelle est *immuable*. C'est une conséquence de sa nécessité, car ayant pour objet les choses qui conviennent ou répugnent essentiellement à la nature raisonnable, elle ne saurait varier sans que les essences des choses et leurs relations nécessaires changent aussi; mais nous traiterons à part de cette propriété, à cause des difficultés spéciales qu'elle soulève (1).

VI. — Enfin la loi naturelle est le fondement des autres lois, tant humaines que divines, parce qu'elles empruntent d'elle toute leur force obligatoire et qu'elles

(1) Nous croyons utile de rapporter ici un passage de Suarez qui expose bien cette matière : « *Lex naturalis propriè loquendo per seipsam desinere non potest, vel mutari, neque in universali neque in particulari, manente naturâ rationali cum usu rationis et libertatis. Semper enim hæc hypothesis supponitur et præintelligitur; nam cùm lex naturalis (in homine spectata) sit veluti proprietas hujus naturæ, si illa de medio tolleretur, tolleretur etiam lex naturalis quoad existentiam suam, et maneret tantùm secundùm esse essentiæ seu possibile objectivè in mente Dei, sicut et ipsa rationalis natura. Imò tunc etiam lex æterna non haberet rationem proprio legis, quia non esset cui Deus præciperet oportet ergò naturam rationalem supponi, et sic dicemus non posse legem naturalem vel in totum vel in parte per se deficere aut mutari.* » *De legib.*, L. II, C. XIII, § 2.

ne sauraient la contredire, sans perdre par là même toute valeur. Ces lois positives ne sont, même le plus souvent, que des applications particulières de la loi naturelle accommodées aux circonstances des temps, des lieux ou des personnes. Nous avons prouvé cet article en parlant de la loi éternelle (136), qui ne diffère pas de la loi naturelle quant à sa substance (1).

ARTICLE III

DE L'IMMUTABILITÉ DE LA LOI NATURELLE

142. — La pleine intelligence de cette matière suppose certaines notions préliminaires que nous allons d'abord exposer.

I. — La question ne regarde pas le changement par addition, qui a lieu lorsqu'une loi restant entière on lui en adjoint de nouvelles; car il est certain que les lois positives peuvent ajouter ainsi beaucoup de dispositions

(1) Cicéron cité par Lactance (*Institutions divines*, livre IV, chap. VIII), expose en ces termes toutes ces propriétés de la loi naturelle : « *Est quidem vera lex recta ratio, naturæ congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quæ vocat ad officium, jubendo, vetando à fraude deterret...... Huic legi nec abrogari fas est, neque derogari ex hâc aliquid licet. Nec verò aut per senatum aut per populum, solvi hâc lege possumus, neque est quærendus explanator aut interpres ejus alius. Nec erit alia lex Romæ, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit unusque erit communis quasi magister et imperator omnium Deus. Ille legis hujus inventor, disceptator, lator, cui qui non parebit ipse se fugiet; ac naturam hominis aspernatus, hoc ipso luet maximas pœnas, etiam si cætera supplicia, quæ putantur, effugerit.* »

au droit naturel. Elle ne regarde pas non plus le changement provenant de l'incapacité du sujet, qui est soustrait par là à l'obligation de la loi, comme il arrive aux enfants et aux insensés. Mais il s'agit de celui qui arrive par la suppression même de la loi, soit qu'elle provienne de ses qualités intimes, si elle cesse en devenant injuste ou nuisible, de juste et utile qu'elle était, soit qu'elle provienne d'une puissance extérieure. Ce dernier changement peut arriver de trois manières : 1° par *abrogation*, si la loi est entièrement supprimée ; 2° par *dérogation*, lorsqu'une partie seulement est abolie pour toute la communauté ; 3° par *dispense*, quand son obligation est enlevée en faveur de quelques personnes seulement ; et ces trois modes appartiennent régulièrement à la puissance du législateur.

II. — Une chose peut appartenir au droit naturel de plusieurs manières : 1° *proprement* et *positivement*, lorsque la chose prescrite ou prohibée intéresse manifestement l'honnêteté des mœurs ; 2° *permissivement* ou *négativement*, lorsque le silence de la loi naturelle sur une chose montre qu'elle est licite de soi ; mais aussi qu'il est laissé à la volonté de l'homme de prendre à son égard diverses dispositions ; telles sont la communauté primitive des biens et la liberté de l'homme, qui ont pu, quoique licites, être détruites par le partage et par l'établissement de la servitude ; 3° *persuasivement*, lorsqu'une chose, sans être absolument prescrite par le droit naturel, a cependant un fondement dans la nature qui incline vers elle. Telle est la prescription, par exemple, dont la raison naturelle indique la con-

venance, mais qui ne peut être réduite en pratique, ni produire une obligation claire, nette et précise, sans une détermination du droit positif. Ces choses sont dites, *De jure naturali* SUADENTE.

III. — Parmi les choses qui appartiennent positivement au droit naturel, il en est qui ont rapport à des obligations introduites par des volontés humaines, comme les lois des contrats. D'autres obligent immédiatement, sans aucun acte préalable de la volonté de l'homme; telles sont les lois de ne pas tuer, d'honorer ses parents, etc. Celles-ci ont plus de stabilité du côté de la matière, qui ne dépend pas, comme dans les premières, de la volonté inconstante de l'homme. Mais, la matière étant supposée, le lien de droit a dans toutes la même nécessité et la même immutabilité.

Quelque chose de semblable existe à l'égard de Dieu, par rapport aux choses dont il peut disposer diversement, comme la vie des hommes, ou leurs biens; car, si Dieu a transféré le domaine de ces choses à quelqu'un, celui-ci pourra en disposer licitement, comme Abraham de la vie d'Isaac, les Israélites des biens des Egyptiens; ce qu'il ne pourrait pas dans le cas contraire. Mais cette remarque n'est point applicable aux autres choses, comme la haine de Dieu, dont la malice ne peut être enlevée; parce que leur moralité ne dépend point d'une translation de domaine. Ces choses ne peuvent jamais être permises.

Cette intervention de Dieu, rendant licite un acte matériel qui ne le serait pas sans cela, n'est point proprement une dispense. Celle-ci, en effet, a pour objet

l'acte même, accompagné de toutes les circonstances qui le font prohiber par la loi générale, tandis que dans le cas présent, le changement d'une circonstance change aussi la substance morale de l'acte et le met en dehors de la loi, sans que celle-ci soit changée en elle-même. La distinction des diverses qualités qui appartiennent à Dieu éclaircit encore ce sujet. Car il est à la fois législateur, ce qui lui permet de varier et de multiplier les préceptes; maître suprême, ce qui lui donne le droit de conférer et de transférer les domaines, et enfin juge, pouvant par conséquent punir et récompenser chacun selon ses mérites. Cela posé, la dispense proprement dite appartient à la qualité de législateur. Mais lorsque Dieu, comme maître, opère quelque changement dans le domaine humain, ou confie comme juge sa vengeance à l'homme, et qu'il rend ainsi permise une action qui paraissait défendue par le droit naturel, ce n'est pas là dispenser; c'est changer la matière de la loi, ce qui ne se peut faire dans les choses dont l'honnêteté ou la malice ne dépend pas du domaine divin. Aussi ces choses sont-elles absolument immuables.

IV. — On distingue trois ordres de préceptes naturels : 1° les principes les plus généraux, comme celui-ci : *Il faut faire le bien et éviter le mal*, qui, de l'aveu de tous, sont absolument immuables. — 2° Les conclusions immédiates de ces principes, comme les préceptes du Décalogue. — 3° Les autres préceptes, conclusions beaucoup plus éloignées des premiers principes, telles que la prohibition de la polygamie, du divorce, du mariage entre frère et sœur, et ceux qui dépendent d'une

action humaine, sont mêlés d'un élément libre, comme le précepte d'observer les vœux, les serments, les contrats, etc.

V. — Plusieurs philosophes admettent comme possible, par une dispense de Dieu, un changement au moins matériel et improprement dit dans les préceptes du troisième ordre, et même dans ceux du Décalogue qui regardent le prochain, excepté pour le mensonge, qui fait injure à la véracité divine. C'est pourquoi ils appellent ces préceptes *secondaires* et *conditionnels*, et les autres *primitifs* et *absolus*. J'ai dit *un changement matériel*, car il y a deux sortes de changements possibles : 1° un changement formel et proprement dit, lorsque, la matière restant la même, l'obligation de la loi cesse par une vraie dispense, comme si un soldat était exempté des gardes que tous doivent monter d'après la règle générale ; 2° un changement matériel et improprement dit, lorsque c'est moins la loi que son objet qui change par la variation des circonstances ; de telle sorte que cet objet cesse d'être la matière de la loi, comme lorsqu'il dépend du domaine ou d'un acte de Dieu ou des hommes, par exemple la vie, les biens ou les contrats. Les philosôphes dont je parle regardent ce changement de circonstances comme une dispense donnée par celui du pouvoir ou de l'acte duquel il dépend. Mais c'est étendre et dénaturer la notion de la dispense, dont le propre est de soustraire l'acte à la loi; car ici l'acte revêtu des circonstances nouvelles n'est pas soustrait à cette loi, qui ne l'a jamais atteint dans cet état : il lui est plutôt étranger, comme différant mo-

ralement d'une autre action matériellement semblable qui tombe sous la loi, parce que des circonstances diverses lui constituent une toute autre moralité. Le langage de ces philosophes ne semble donc pas exact, quoique leur doctrine soit vraie au fond. Ainsi, quoique Dieu ne dispense jamais proprement du précepte de ne pas tuer injustement, si, en vertu de son domaine, il dispose de la vie d'un homme par le ministère d'un autre, l'action que celui-ci fera en le tuant, bien que matériellement la même qu'un homicide injuste, sera moralement différente et deviendra juste : or le droit naturel n'a jamais défendu de tuer justement. Par conséquent, cette action ne lui est pas soustraite par dispense; mais elle ne tombe pas sous son empire, à cause du changement de moralité opéré par les circonstances dans son objet matériel.

On peut tirer facilement de ces observations la réponse à toutes les difficultés qu'on oppose à l'immutabilité de la loi naturelle. Nous maintiendrons donc celle-ci dans la proposition suivante d'une manière absolue, en ce qui touche la loi elle-même, rejetant les prétendues dispenses, qui se réduisent à une simple diversité de matière.

PROPOSITION

La loi naturelle, soit préceptive, soit prohibitive, est absolument immuable et n'admet point de dispense.

143. — *Preuve. — I. — Elle est immuable en elle-même.* Tous ses préceptes sont essentiellement exigés

par la nature humaine, puisqu'elle exprime les relations essentielles de celle-ci avec Dieu et avec les autres êtres; mais ce que la nature des choses exige essentiellement ne peut pas plus changer que cette nature même. Et en effet, si quelque précepte de la loi naturelle changeait par lui-même, cela viendrait de ce qu'il ne serait que temporaire par sa nature, ou de ce qu'il deviendrait injuste ou inutile, de juste et d'utile qu'il était d'abord. Mais ces deux hypothèses sont également impossibles par rapport aux préceptes, tant primitifs que secondaires; car les premiers sont des vérités *à priori* d'une évidence immédiate, qui par conséquent sont éternelles, nécessaires et immuables. Il en est de même des seconds, qui, étant des conclusions nécessairement déduites avec la même évidence de ces premiers principes, ont la même immutabilité; puisque la vérité des principes ne saurait exister sans la vérité de leurs conclusions nécessaires.

II. — *La loi naturelle n'admet pas de dispense.* Cette dispense consisterait à permettre à quelqu'un de faire ce que cette loi défend ou d'omettre ce qu'elle exige, les circonstances qui la rendent obligatoire restant les mêmes. Or c'est ce que Dieu même ne saurait faire, car ce que cette loi défend répugne à l'ordre essentiel, c'est-à-dire est mauvais de sa nature, antécédemment à la loi même, opposé à la droite raison et à la constitution de l'être raisonnable, ainsi qu'aux perfections de Dieu. Pareillement ce que cette loi ordonne est antécédemment et radicalement bon de soi, conforme à la raison, à la nature des êtres intelligents

et aux perfections divines. Mais Dieu, qui veut nécessairement l'ordre essentiel, ne saurait, sans se contredire lui-même, rendre licite, dans les mêmes circonstances que celles où la loi oblige, une action ainsi prohibée par elle, ou l'omission d'un acte ainsi commandé. Or Dieu est fidèle à lui-même, et les mêmes perfections, sagesse, Providence, etc., qui lui ont fait porter nécessairement ces lois, ne lui permettent d'en exempter personne. Car, s'il pouvait dispenser d'un précepte naturel, par exemple, quant au mensonge, à la fidélité, il pourrait, à plus forte raison, je ne dis pas s'en dispenser lui-même, puisque, par rapport à Dieu, il n'y a pas de prohibition proprement dite; mais faire lui-même les choses défendues aux autres, mentir, etc., ce qui est manifestement absurde. La loi naturelle n'admet donc de dispense, ni de la part de Dieu, ni, à plus forte raison, de la part d'aucune créature; et comme elle est d'ailleurs immuable de soi, son immutabilité est absolue.

144. — Nous avons dit que tous les préceptes de la loi naturelle sont les exigences essentielles de la nature raisonnable. Cela est vrai en soi, mais demande néanmoins quelque distinction par rapport aux choses qui ne tombent sous cette loi que dans l'hypothèse de tel ou tel usage que Dieu fait de son domaine. Car il y a des actions dont la moralité dépend de cet usage, et l'on ne peut, strictement parlant, dire qu'elles sont du droit naturel purement et simplement, mais seulement *hypothétiquement*. C'est ce qui a lieu dans la polygamie, l'inceste, la fornication, où la malice consiste

dans l'usage d'un droit que l'on n'a point reçu, de sorte qu'elle est intrinsèque à l'acte, et nécessaire tant que dure cette circonstance. Mais elle cesse avec elle si Dieu donne sans contrat une femme à un homme, suppléant, comme il le peut, en vertu de son domaine, le consentement conjugal, ou s'il lui donne le droit matrimonial sur plusieurs épouses ou sur sa sœur, comme il arriva au commencement, hypothèse qui fait cesser la prohibition du droit naturel. Or les faits prouvent que Dieu peut soustraire ainsi cette matière à la loi naturelle. La raison en est que ces choses, quoique moins convenables à la bonne direction de la nature humaine, n'y répugnent pas néanmoins tellement que son auteur ne puisse les permettre, surtout dans des circonstances spéciales et rares qui en diminuent le danger, ou pour un autre bien qui demande qu'il fasse cet usage de son domaine. En effet, l'ordre essentiel objectif admet plusieurs degrés de nécessité, selon que les choses ont avec les exigences naturelles, ou une opposition absolue, qu'aucun avantage ne peut compenser, ou seulement un défaut de convenance qui nuit à la perfection de l'ordre, sans en détruire la substance. Dans le premier cas, aucun changement n'est possible à Dieu; dans le second, la convenance des choses demande régulièrement, il est vrai, qu'il fasse de sa puissance tel usage déterminé, à moins qu'un bien d'un autre ordre n'exige le contraire. Ainsi cette détermination appartient dans un sens large et hypothétique au droit naturel: mais cependant cette matière peut lui être soustraite par une autre dispo-

sition des choses. Elle appartient donc aussi d'une certaine manière au droit divin positif (1).

145. — Les observations précédentes fournissent la solution des difficultés que l'on a coutume d'opposer à l'immutabilité de la loi naturelle. Car les dérogations apparentes qu'elle subit appartiennent ou à une restriction du droit naturel permissif, ou à un changement de matière fait par ceux qui en ont le pouvoir à raison de leur domaine, ou à des conditions imposées

(1) S. Thomas confirme cette doctrine en discutant certains exemples dans lesquels Dieu semble avoir permis des actes réputés contraires à la loi naturelle; comme le meurtre d'un innocent, le vol et l'adultère. Voici comment il répond aux difficultés tirées de ces exemples (1, 2, q. 94, a. 5.) : « *Naturali morte moriuntur omnes communiter, tàm nocentes quàm innocentes, quæ quidem naturalis mors divinâ potestate inducitur propter peccatum originale : Et absque aliquâ injustitiâ secundum mandatum Dei potest infligi mors cuicumque homini, vel nocenti, vel innocenti. Similiter etiam adulterium est accessus ad uxorem alienam, quæ quidem est ei deputata secundùm legem Dei divinitùs traditam : undè ad quamcumque mulierem aliquis accedat ex mandato divino, non est adulterium nec fornicatio. Et eadem ratio est de furto, quod est acceptio rei alienæ, quidquid enim accipit aliquis ex mandato Dei, qui est Dominus universorum, non accipit absque voluntate Domini, quod est furari.* » Le S. Docteur développe encore davantage cette doctrine, q. 100, a. 8, en ces termes : « *Occisio hominis prohibetur in Decalogo, secundùm quod habet rationem indebiti; sic enim præceptum continet ipsam rationem justitiæ. Lex autem humana hoc concedere non potest quod licitè homo indebitè occidatur. Sed malefactores occidi, vel hostes reipublicæ, hoc non est indebitum. Undè hoc non contrariatur præcepto Decalogi; nec talis occisio est homicidium, quod præcepto Decalogi prohibetur, ut Augustinus dicit, in I*

à certains actes par une loi positive de ceux qui peuvent les régler par leur juridiction ; d'où résulte l'annulation d'actes qui présupposent quelque exercice d'une volonté humaine. Quelques exemples éclairciront ceci.

I. — Le droit naturel permissif est restreint par le partage des biens, la propriété et la servitude ; car la nature seule n'opère pas par elle-même la division actuelle des biens, ni leur appropriation à certaines personnes ; et elle ne forme point le lien de la servitude entre deux hommes. Mais, quoique la loi natu-

de libero arbit. cap. IV, *antè med. Et similiter cùm alicui aufertur quod suum erat, si debitum est quod ipsum amittat, non est furtum vel rapina, quæ præcepto Decalogi prohibentur. Et idèo quandò filii Israel præcepto Dei tulerunt Egyptiorum spolia, non fuit furtum, quia hoc eis debebatur ex sententiâ Dei. Similiter et Abraham cùm consensit occidere filium, non consensit in homicidium, quia debitum erat eum occidi per mandatum Dei, qui est Dominus vitæ et mortis ; ipse enim est qui pœnam mortis infligit omnibus hominibus justis et injustis pro peccato primi parentis ; cujus sententiæ si homo sit executor auctoritate divinâ, non erit homicida, sicut nec Deus. Et similiter etiam Osæas accedens ad uxorem fornicariam vel mulierem adulteram non est mœchatus nec fornicatus, quia accessit ad eam quæ sua erat secundum mandatum divinum, qui est auctor institutionis matrimonii. Sic igitur præcepta ipsa Decalogi, quantùm ad rationem justitiæ, quam continent, immutabilia sunt ; sed quantùm ad aliquam determinationem per applicationem ad singulares, actus (ut scilicet hoc vel illud sit homicidium, furtum vel adulterium, aut non), hoc quidem est mutabile quandòque solâ auctoritate divinâ, in his scilicet quæ à solo Deo sunt instituta, sicut in matrimonio et in aliis hujusmodi, quandòque etiam auctoritate humanâ, sicut in his quæ sunt commissa hominum jurisdictioni ; quantùm enim ad hoc homines gerunt vicem Dei, non autèm quantùm ad omnia. »*

relle permette la conservation de cet état négatif, elle permet aussi de le changer pour une cause raisonnable. Ainsi la servitude a pu s'établir par des pactes ou par le droit de la guerre, comme une punition et une compensation du dommage causé, et la division des biens, à cause des inconvénients immenses que produirait leur communauté dans l'état actuel de la nature déchue. En tout cela il y a bien restriction d'une faculté laissée par la nature; mais on ne voit de dérogation à aucun de ses préceptes. Ces exemples montrent comment on pourrait expliquer les autres cas semblables.

II. — A l'exercice du domaine se rapporte la permission du divorce et de la polygamie, accordée de Dieu comme maître des corps, auteur du mariage et régulateur de tout ce qui le concerne. — Il en est de même de la prescription, où la propriété est transférée par le droit positif en vertu d'un certain haut domaine, que Dieu, comme souverain maître de toutes choses, accorde au prince pour le bien public. Là reviennent encore certaines actions qui se font par permission divine et qui sans elle seraient des larcins. Dans tous ces cas, en effet, la matière a été changée; et ce n'est plus sans droit, ni contre le droit d'autrui, que l'on occupe la chose.

III. — On doit encore rapporter au changement de matière certaines dispenses improprement dites, dans des droits nés d'un acte de la volonté humaine, comme le vœu et le serment. Le droit naturel, en effet, veut que ces actes soient observés; mais il admet aussi la

cessation de cette obligation, comme celle de toute autre dette, si elle est remise par celui en faveur duquel elle est contractée. C'est ainsi que l'Eglise remet au nom de Dieu, et par le pouvoir reçu de lui, l'obligation du vœu et du serment qui a pour but l'honneur divin, et celle du mariage non consommé, dont la stabilité n'est fondée que sur une loi divine. Or il est clair que la remise d'une obligation par celui en faveur duquel elle existe n'est point une vraie dérogation à la loi qui ordonne d'acquitter les dettes, puisqu'ici la dette même est éteinte.

IV. — La loi positive, soit divine, soit humaine, peut imposer à beaucoup d'actes provenant de la volonté de l'homme, des conditions nouvelles restreignant la faculté qu'il a de poser ces actes : et c'est encore là une dérogation au droit naturel permissif et un changement dans la matière de la loi. On en voit des exemples dans l'annulation du mariage clandestin, des contrats des mineurs et du testament dépourvu de solennités. Car on a coutume de dire que ces actes sont valables de droit naturel ; mais cela ne doit pas être entendu en ce sens que la loi naturelle leur donne positivement la validité : elle veut seulement que les actes valides soient respectés, et ce précepte n'est point détruit par la loi humaine, qui déclare certains actes invalides. Quant aux conditions de cette validité, la loi naturelle laisse la détermination de plusieurs d'entre elles à la loi positive, et si celle-ci ne s'en occupe point, la simple expression de la volonté humaine obtient son effet indépendamment d'autres conditions;

puisqu'il n'en existe pas; les contrats se trouvant ainsi validés, le droit naturel veut qu'ils soient observés. Ce droit ne subit donc pas proprement de dérogation par les lois irritantes; mais elles soustraient seulement à son action, en les altérant, les actes qui autrement seraient tombés sous le précepte naturel d'observer les contrats valides. Voilà en quel sens on peut dire que la loi positive annule des contrats valides par le droit naturel. — On explique l'annulation faite par le père ou le mari des promesses du fils ou de l'épouse, en vertu de leur puissance *dominative*, de la même manière que celle qui provient du pouvoir de juridiction, et dont nous venons de parler : c'est toujours un changement de matière opéré par une puissance compétente.

Mais quand c'est la loi naturelle elle-même qui annule un acte, comme elle est alors préceptive, et non pas seulement permissive; aucune loi positive ne peut y déroger en révalidant cet acte. C'est ce qui a lieu dans les contrats dont la matière est impossible ou mauvaise de soi, dans ceux qui manquent d'un caractère essentiel, comme le consentement, ou dont les auteurs sont naturellement incapables par folie, violence, etc.

146. — COROLLAIRE. — « La loi naturelle n'admet donc point d'ÉPIKÉIE proprement dite. »

L'ÉPIKÉIE, en effet, est la correction faite d'une loi universelle pour un cas particulier où elle deviendrait nuisible, et qui n'a point été prévue par le législateur. Elle a lieu dans les lois humaines dont les auteurs ne

sauraient prévoir tous les cas dans lesquels leurs ordonnances deviendraient inutiles ou nuisibles. Mais la loi naturelle n'est point sujette à cet inconvénient, parce qu'elle est fondée sur l'ordre essentiel, qu'elle est promulguée par Dieu même, et qu'elle ne prescrit ni ne défend pas un acte matériel pour toutes les circonstances; mais seulement pour celles dans lesquelles son objet est intrinsèquement bon ou mauvais. Or il est impossible qu'un objet devienne bon de mauvais qu'il était, ou réciproquement, tant que persévèrent les circonstances qui ont déterminé sa moralité. Que si les circonstances sont changées, l'objet dans son nouvel état n'a jamais été la matière du précepte dont il s'agit. Ainsi la loi n'est point proprement corrigée, mais expliquée; or l'interprétation est admise par rapport à la loi naturelle. Aussi voit-on par la tradition constante de l'Eglise qu'elle décide, en vertu d'un pouvoir reçu de Dieu, les controverses qui peuvent s'élever sur le sens de la loi naturelle.

Lorsqu'il existe plusieurs lois affirmatives opposées qui ne peuvent être accomplies en même temps, par exemple, si vous ne pouvez secourir en même temps votre père et un étranger réduits à une extrême nécessité, la loi la plus importante oblige seule, et l'autre n'a, dans la réalité, jamais existé pour cette circonstance; les lois affirmatives n'obligeant pas pour tous les instants. C'est ainsi encore que l'on n'est point obligé de rendre un dépôt au péril de sa vie. Ce principe, dont nous reparlerons en traitant de la collision des droits, suffit pour résoudre de nombreuses difficultés.

ARTICLE IV

DE LA SANCTION DE LA LOI NATURELLE

147. — La sanction d'une loi en général, est la détermination d'une récompense pour ceux qui l'observent, et surtout d'une peine pour ses transgresseurs. On la regarde communément comme essentielle à la loi. Quelques-uns pensent autrement; mais du moins on ne peut nier qu'elle ne soit nécessaire à son intégrité et à son efficacité; car le législateur ne saurait être regardé comme prenant au sérieux ses ordonnances, s'il se conduisait de la même manière envers ceux qui les observent et ceux qui les violent. Les sujets, de leur côté, ne seraient point portés à les observer, puisque l'homme n'est ordinairement poussé à agir que par l'amour d'un bien ou la crainte d'un mal. La loi naturelle doit donc avoir sa sanction, et pour mieux comprendre ce qu'elle est, il faut la considérer dans la vie présente et dans la vie future; et distinguer aussi ce qu'elle a d'essentiel et ce qu'elle tient de la volonté positive du législateur.

La sanction de la loi naturelle en cette vie, consiste dans les avantages que procure son observation, comme la paix de la conscience, l'exemption de maux nombreux, suites funestes des vices, et l'honneur qui s'attache à la pratique de la vertu. Mais les graves difficultés que présente souvent l'observation de la loi naturelle rendent cette sanction insuffisante, comme nous l'avons montré (41).

La sanction en l'autre vie, consiste dans la récom-

pense ou les peines de l'éternité; elle est à la fois essentielle et positive. La première, qui résulte de la nature des choses, consiste dans l'acquisition ou la perte de la fin dernière; car la loi naturelle n'a pour objet que de prescrire les moyens nécessaires pour cette fin et d'écarter les obstacles qui en détournent. Il faut donc que celui qui viole finalement cette loi soit privé de la béatitude, puisque l'acquisition d'une fin ne peut, selon la nature des choses, résulter que de la recherche efficace que l'on en a faite.

Mais la béatitude à laquelle conduit l'observation de la loi naturelle, est susceptible de plusieurs degrés; et de même le législateur peut ajouter à sa perte divers supplices proportionnés aux fautes, qui complètent l'équité de la sanction. La détermination de ces choses qui constituent la sanction *positive*, dépend beaucoup de la libre volonté du législateur, et ne peut par conséquent nous être connue sans le secours de la révélation. La raison montre seulement que la sanction doit être suffisante pour procurer efficacement l'observation de la loi. Après ce que nous avons dit sur ce point en traitant de la béatitude, il suffit d'établir ici le fait même de l'existence de cette sanction. Ce sera l'objet de la proposition suivante.

PROPOSITION

La loi naturelle est confirmée par une double sanction, l'une imparfaite dans la vie présente, l'autre parfaite dans la vie future.

148. — *Preuve de la première partie.* Il y a une sanction, mais imparfaite dans la vie présente.

I. — Et d'abord il y a une sanction. Car : 1° les prescriptions de la loi naturelle ayant une convenance parfaite avec la droite raison, leur observation donne à l'âme la paix, la tranquillité et une douce joie; tandis que leur transgression y jette la confusion et l'anxiété, produites par le jugement de la conscience qui condamne le vice. Ces effets résultent spontanément de l'ordre naturel des choses, établi par la sagesse du Créateur. De là, dit Sénèque : *Malitia ipsa maximam partem veneni sui bibit* (Epist. 82). Et Saint Augustin ajoute : *Jussisti Domine, et sic est, ut omnis animus deordinatus pœna sit suî ipsius* (*Confess.*, L. I).

2° La pratique de la vertu ne procure pas seulement la paix intérieure, mais encore elle a coutume de concilier le respect et la bienveillance, surtout des honnêtes gens, et d'éloigner beaucoup de causes de chagrins, comme les querelles, les inimitiés, etc. Au contraire l'homme vicieux, malgré ses succès apparents, ne peut éviter l'envie et le mépris de ses concitoyens; souvent même sa vie est troublée par toutes sortes de malheurs que lui attire sa conduite.

3° Le mal moral produit communément le mal physique, car la plupart des vices entraînent naturellement la ruine de la fortune et de la santé; tandis que la modération des passions, la tempérance surtout, conservent l'une et l'autre, et ont coutume de rendre la vie plus longue et plus heureuse. La loi naturelle a donc sa sanction dès cette vie.

II. — Cette sanction toutefois est imparfaite. Car une sanction parfaite est celle qui peut, dans tous les cas,

porter suffisamment le sujet à observer la loi. Il faut pour cela qu'il y trouve un bien beaucoup plus grand que dans sa violation, et que celle-ci, d'autre part, amène un mal bien supérieur à celui que peut occasionner l'observation de la loi. Or il n'en est pas toujours ainsi dans la vie présente, parce que l'observation de la loi naturelle y offre souvent de très-grandes difficultés, et demande des sacrifices, comme ceux de la santé et de la vie même, qui ne trouvent point leur compensation ici bas. D'ailleurs la somme des biens et des maux de cette vie, n'est pas toujours partagée entre les bons et les méchants avec une équité parfaite.

Preuve de la seconde partie. La loi naturelle a une sanction parfaite dans la vie future. 1° D'abord elle a la sanction essentielle, qui résulte naturellement de son observation ou de sa violation, et qui consiste dans l'acquisition ou la perte de la béatitude. Celle-ci en effet ne peut être obtenue que par les actes qui tendent convenablement à la fin dernière, actes qui sont précisément l'objet de la loi naturelle. Or la béatitude étant le principe et le but de toute l'activité humaine, aucune sanction ne pourrait être plus efficace que son acquisition ou sa perte; puisque celle-ci est déjà un souverain malheur, par la privation d'un objet auquel l'homme aspire naturellement de toutes ses forces.

2° En outre, pour que cette sanction soit plus proportionnée à la conduite de l'homme, il doit y avoir différents degrés dans la jouissance de la béatitude objective et dans la peine occasionnée par sa perte, selon le degré de vertu ou de vice de chacun. Cette

proportion peut encore être perfectionnée par des récompenses ou des châtiments accidentels, qu'un législateur sage sait graduer à l'infini pour rendre la sanction de la loi plus efficace, et montrer mieux la volonté qu'il a d'en procurer l'observation. C'est pourquoi la raison elle-même indique ce que nous apprend plus sûrement la révélation, savoir : que la sanction de la loi naturelle dans l'autre vie, ne consiste pas dans un mode indivisible de possession ou de privation de la fin dernière objective ; mais qu'elle est complétée par une proportion exacte des récompenses et des peines, avec les mérites de chacun. Cette sanction est donc parfaite.

Tout cela est confirmé par la croyance universelle du genre humain à des récompenses et à des peines proportionnées aux mérites de chacun, dans une autre vie ; croyance à laquelle les poëtes eux-mêmes rendent hommage, et qui provenait tout à la fois de l'instinct naturel de la justice, et de la révélation primitive conservée en substance par la tradition.

ARTICLE V

DE LA PROMULGATION OU DE LA CONNAISSANCE DE LA LOI NATURELLE

149. — La promulgation d'une loi est sa notification aux sujets, qui ne peuvent y être obligés actuellement sans la connaître ; elle est donc le complément nécessaire de toute loi. Ainsi celle de la nature, pour ne pas demeurer vaine, a dû être manifestée à l'homme au moins quant à ses chefs principaux. Mais le mode de cette manifestation a donné lieu à des opinions di-

verses. Les uns en ont cherché le principe dans la raison de l'homme, à laquelle ils donnent, même souvent mal à propos (137), le nom de *loi naturelle*. Les autres l'ont fait dériver de la révélation divine. D'autres enfin ont eu recours à un certain instinct intellectuel qu'ils appellent le *sens moral*. Dans tous ces sentiments il y a quelque chose de vrai, et aussi plusieurs choses plus ou moins inexactes qui se réduisent souvent à des disputes de mots.

Une autre question qui se présente ici, est celle de savoir si les vérités morales sont démontrables, et si elles peuvent être invinciblement ignorées de l'homme ayant l'usage de la raison, de quelque manière qu'il y soit parvenu; car l'explication de ce développement intellectuel appartient moins à la morale qu'à l'idéologie, et par conséquent ne doit pas nous occuper.

Pour mieux résoudre ces questions, il faut se rappeler la distinction faite plus haut (142, IV) des trois ordres des vérités morales, les principes universels et fondamentaux.

Les conclusions immédiates qui s'en déduisent facilement; et les conséquences éloignées qu'on n'en déduit que par des raisonnements difficiles, et qui laissent de l'incertitude même aux plus habiles, comme l'expérience le montre chaque jour.

Presque tous, appuyés sur l'expérience, conviennent que ces conclusions éloignées peuvent être ignorées invinciblement de la plupart des hommes. Souvent même les plus sages n'en ont qu'une connaissance probable, qui n'est pas susceptible de démonstration. Les

principes, comme les axiômes, sont aussi indémontrables, mais par une raison tout opposée, savoir leur évidence immédiate. Quant aux conclusions prochaines, régulièrement parlant, elles peuvent être connues par tous ceux qui ont l'usage de la raison; et elles peuvent être démontrées par les sages qui en composent ainsi la science morale prise dans son acception la plus stricte. J'ai dit : *régulièrement parlant,* parce qu'il peut arriver que le conflit apparent de plusieurs principes produise une obscurité que tous les hommes ne sont pas capables de dissiper. Ainsi, par exemple, quoique tous connaissent la malice du mensonge, plusieurs peuvent ignorer invinciblement qu'on ne peut se le permettre même pour sauver sa patrie. Les propositions suivantes établissent la vraie doctrine sur cette matière.

PROPOSITION I

Les premiers principes de la loi naturelle, et régulièrement aussi leurs conclusions prochaines, ne peuvent être invinciblement ignorés de l'homme ayant l'usage de la raison. La révélation surnaturelle n'est point nécessaire pour en acquérir la connaissance.

150. — *Preuve de la première partie.* 1° Cette connaissance est dans l'ordre de la Providence un moyen nécessaire aux hommes pour parvenir au bonheur; elle doit donc être à la portée de tous, sans quoi Dieu n'aurait pas assez pourvu à leur salut; ce qui serait contraire à sa sagesse et à sa bonté; 2° la nature

humaine, en tant qu'elle est morale, se distingue des animaux par ces jugements évidents et nécessaires qui, à l'occasion, sortent comme instinctivement de son fonds. Ils appartiennent donc à l'intégrité de la nature raisonnable qui, sans eux, serait imparfaite et presque inutile à son but. Ainsi on ne peut supposer que l'homme en soit invinciblement privé, quoiqu'il puisse obscurcir en lui la notion pratique, même des principes, en se livrant volontairement aux sophismes et aux passions. « *Nulla*, dit Sénèque, *præclusa est virtus : nec est quisquam gentis ullius qui ducem naturam nactus, ad virtutem pervenire non possit ;* » 3° toute l'histoire du genre humain confirme notre assertion, puisque chez les nations même les plus barbares, on a toujours trouvé la distinction du bien et du mal et la connaissance de ses principaux objets, sans que l'on ait jamais pu indiquer le commencement ou l'inventeur de cette doctrine.

Preuve de la seconde partie. 1° La révélation surnaturelle, comme son nom même l'indique, est un don gratuit que n'exige pas la nature humaine ; mais celle-ci, à part des exceptions accidentelles comme celle des insensés, demande une certaine connaissance de la loi naturelle, ainsi qu'on vient de l'établir. Cette connaissance peut donc être obtenue sans la révélation. 2° La révélation surnaturelle et proprement dite serait inutile si l'homme ne connaissait auparavant au moins l'obligation de croire à Dieu révélant de la sorte ; autrement il pourrait légitimement lui refuser son assentiment. Or cette obligation, comme les autres devoirs princi-

paux de l'homme envers Dieu, appartient à la loi naturelle. Il est donc nécessaire que certains principes de celle-ci soient connus indépendamment de la révélation surnaturelle.

PROPOSITION II

Les principes secondaires ou conclusions éloignées de la loi naturelle peuvent souvent être ignorés, surtout par les hommes sans études. — Quoiqu'ils puissent, jusqu'à un certain point, être déduits des premiers principes par les sages, à l'aide du raisonnement, le vulgaire ne peut les connaître que par voie d'autorité et par un enseignement au moins humain.

151. — *Preuve de la première partie.* L'expérience fournit cette preuve, car on trouve tous les jours des questions de ce genre, sur lesquelles les hommes les plus vertueux et les plus sages ne peuvent, après un examen attentif, se mettre d'accord. A plus forte raison, en est-il de même, le plus souvent, pour la plus grande partie du genre humain.

Preuve de la seconde partie. La seule inspection des ouvrages écrits sur la science morale, montre qu'elle consiste principalement dans des conséquences tirées des premiers principes par les savants, tantôt avec évidence, et tantôt seulement avec probabilité. Et en effet, la connexion scientifique des principes et des conclusions n'existe pas moins dans les matières morales que dans les questions spéculatives, comme les mathématiques. On peut donc également déduire ces der-

nières par le raisonnement. Néanmoins cela est plus difficile, à cause des complications qui naissent du mélange continuel des principes absolus avec des faits et des circonstances contingentes, ce qui fait que l'on n'y arrive le plus souvent qu'à une connaissance probable.

D'ailleurs cette voie du raisonnement, dont la plupart des hommes sont incapables, n'est pas pour eux le moyen de parvenir à la connaissance de ces vérités. Cette assertion, fondée sur le sens commun et l'expérience, est confirmée par S. Thomas en ces termes : « *Quædam verò sunt (præcepta legis naturalis), ad quorum judicium requiritur multa consideratio diversarum circumstantiarum, quas considerare diligenter non est cujuslibet, sed sapientum, sicut considerare particulares conclusiones scientiarum non pertinet ad omnes, sed ad solos philosophos..... Quædam verò sunt, quæ subtiliori consideratione rationis à sapientibus judicantur esse observanda; et ista sic sunt de lege naturæ, ut tamen indigeant disciplinâ, quâ minores à sapientibus instruantur, sicut illud,* CORAM CANO CAPITE CONSURGE, *etc.* (1, 2, q. 100, a. 1).

La conclusion naturelle de ces paroles du saint docteur, c'est que la plupart des hommes ont besoin d'une autorité et d'un enseignement humain pour acquérir une connaissance tant soi peu développée de la loi naturelle (1).

(1) Le P. de Decker établit très-bien cette nécessité de l'autorité dans sa philosophie morale, § 95. — « Prenez, dit-il, l'enfant aux genoux de sa mère, suivez-le à travers les vicissitudes de

PROPOSITION III

Dans l'état de la dégradation originelle où se trouve le genre humain et de la corruption qui s'en est suivie, il ne pouvait moralement parvenir, sans le secours de la révélation divine, à une connaissance de la loi naturelle qui fût suffisante pour le culte dû à Dieu et pour le bon ordre de la société. Par conséquent cette révélation lui était moralement nécessaire.

152. — *Preuve*. Deux choses suffisent pour établir

sa première existence jusqu'au moment de son entrée sur la scène du monde; quel est le principe qui préside à son éducation morale pendant toute la durée de cette époque de la vie? C'est, on ne saurait le méconnaître, l'autorité. Au début de la vie, toute parole, toute action pour lui est pour ainsi dire une leçon. Des leçons de la famille, l'enfant passe aux enseignements de ses premiers instituteurs. A ceux-ci en succèdent d'autres. Et le moment où le jeune homme pense conquérir son indépendance, n'est pas celui qui le voit échapper au joug de l'autorité de ses maîtres. Une autre autorité, presque toujours moins salutaire, mais non moins puissante, l'attend pour l'asservir au sein même de la société. Cette autorité est l'opinion, c'est le milieu social qui l'enveloppe. Il ne se doute pas, il est vrai, de l'influence qu'il subit, pas plus que de celle de l'air qu'il respire, mais cette influence n'en est pas moins réelle. Ainsi donc, fausse ou vraie, fatale ou salutaire, l'autorité forme la raison morale de l'immense majorité des hommes, en ce qui concerne les conclusions éloignées de la loi naturelle. L'évêque d'Hippone a donc eu raison de dire : « *Deux guides s'offrent pour diriger l'instruction de l'homme, l'autorité et la raison. L'autorité est pour le commun la voie la plus simple; la raison est celle qui est réservée aux sages.* » (De ord. 1.) La nécessité de l'autorité humaine est donc incontestable. »

cette nécessité : la première, que de fait le genre humain, soustrait à l'influence de cette révélation, ne soit jamais parvenu à une connaissance des vérités principales et substantielles de la loi naturelle, qui fût exempte d'un mélange d'erreurs grossières et honteuses, et la seconde, qu'on puisse légitimement conclure de ce fait la nécessité de la révélation. Or ces deux choses sont certaines. 1° Et d'abord la première frappe encore nos regards par le triste état moral auquel sont réduites aujourd'hui même les nations infidèles. Quant au passé, l'histoire nous montre tous les peuples, excepté celui d'Israël, adonnés à l'idolâtrie et à des cultes ridicules, honteux et cruels, que Cicéron caractérise en ces termes : *Tantus fuit error ut perniciosis etiam rebus, non modo Deorum nomen tribueretur, sed etiam sacra constituerentur (II, De naturâ Deor.).* En ce qui tient aux mœurs, ils étaient dignes de cette religion, qui déifiait tous les vices. Et comment la connaissance pure et le culte sincère de l'honnêteté auraient-ils pu subsister parmi ceux qui attribuaient à leurs dieux toutes sortes de crimes, et qui prétendaient les honorer par des infamies et par l'effusion du sang humain? Aussi l'histoire, non-seulement des peuples barbares, mais encore de ceux qui se sont le plus distingués dans les sciences, les lettres et les arts, nous les montre-t-elle livrés aux erreurs les plus révoltantes et à la plus hideuse corruption. Nous nous abstenons de citer ici les témoignages qui se trouvent partout.

2° Du fait de cette ignorance et de cette corruption

constantes et universelles, on peut légitimement conclure la nécessité de la révélation. Il faut en effet regarder comme moralement impossible ce qui offre tant de difficultés, qu'il n'arrive jamais, malgré la tendance naturelle des hommes à le réaliser. Or, quoique le genre humain tende naturellement vers la lumière et le bien moral, d'où dépend sa perfection, il a trouvé tant de difficultés pour dissiper les ténèbres dont il était environné, que dans toute la suite des siècles, il n'y a pas eu un seul peuple, soustrait aux influences de la révélation, qui ait honoré Dieu par un culte convenable, et qui ne soit tombé dans les plus graves erreurs sur les principes moraux. Il fallait donc aux hommes un remède supérieur tel que la révélation; celle-ci était donc nécessaire pour obtenir une connaissance *suffisante* de la loi naturelle, c'est-à-dire une connaissance comprenant les principales vérités religieuses et morales sans lesquelles l'état de la société humaine ne peut atteindre même une bonté médiocre.

S. Thomas démontre cette nécessité au livre IV, chapitre I de sa somme *Contrà Gentes*, dont nous citerons ici seulement la conclusion : « *Nonnisi cùm magno labore studii ad predictæ veritatis inquisitionem perveniri potest, quem quidem, laborem pauci subire volunt pro amore scientiæ, cujus tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum..... Remaneret igitur humanum genus si solâ rationis viâ ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiæ tenebris; cum Dei cognitio quæ homines maxime perfectos et bonos facit, non nisi*

quibusdam paucis, et his paucis etiam post temporis longitudinem perveniret (1).

Remarque sur le sens moral.

153. — La faculté d'où procède en nous la connaissance de la loi naturelle, reçoit assez communément le nom de *sens moral, sentiment moral*, par lequel on désigne aussi son opération. Cette expression ne doit pas être rejetée, car elle peint bien ce qu'elle exprime, et elle est consacrée par le langage reçu, dont un philosophe sage tient toujours grand compte; mais elle doit être sainement interprétée. Elle ne saurait désigner, comme

(1) Le P. de Decker résume très-bien la question en ces termes : « S'il est une chose démontrée, c'est la nécessité de cet enseignement divin (la révélation) pour suppléer à l'insuffisance de la raison dans la matière qui nous occupe. Non seulement les plus sages d'entre les philosophes ont reconnu cette insuffisance de l'homme; mais encore les faits qui l'attestent sont éclatants comme le soleil et se sont accumulés avec les siècles... Entrez dans le champ de la science morale, telle que l'esprit humain l'a faite ou a prétendu le faire. Regardez autour de vous : que d'incertitudes! que d'erreurs! que d'extravagances! Puis regardez en arrière, remontez le cours des siècles, arrêtez-vous aux époques les plus brillantes de la civilisation de l'esprit humain; toujours le même spectacle affligera vos regards étonnés; toujours vous trouverez le terrain de la science encombré des erreurs les plus monstrueuses, des principes les plus subversifs de la famille et de la société. Et cependant que de fois n'a-t-on pas soumis ce mélange de vérités et de mensonges à un travail d'épuration. Est-il une seule époque qui n'ait eu ses régénérateurs? est-il une seule intelligence d'élite qui n'ait essayé de faire descendre la lumière dans le chaos des opinions humaines; qui n'ait voulu mettre l'harmonie entre les

l'ont rêvé quelques-uns, un instinct aveugle et une sorte de sens corporel qui retombe dans le matérialisme ; mais il faut la rapporter à nos facultés supérieures, c'est-à-dire à la raison dont la connaissance de la loi naturelle est une application spéciale. Car la moralité des actions dépendant de leur conformité avec l'ordre, et reposant sur une vérité de rapport, sa connaissance procède de la faculté à laquelle il appartient de connaître l'ordre, ainsi que ses rapports avec les choses, c'est-à-dire à l'intelligence (voyez Taparelli, *Essai sur le droit naturel*, §§ 80 à 90).

mille voix discordantes de ceux qui s'érigeaient en maîtres de l'humanité? N'est-ce pas encore la tentative du syncrétisme rationaliste de nos jours? Vains efforts! les forces de l'homme ont constamment échoué à l'œuvre et la morale purement humaine ne fut jamais qu'un scandale... Fait essentiel qui prouve l'impuissance de la raison, lorsque, appuyée sur elle-même, elle prétend guider l'homme dans la voie de la morale. Que faut-il en conclure? Evidemment la nécessité d'une révélation. Les sages l'ont pressentie. « *L'homme*, dit Pythagore, *doit faire ce qui est agréable à la divinité, mais il ne lui est pas facile de le connaître, à moins qu'il ne l'ait appris de Dieu lui-même, ou des génies, ou enfin par quelque lumière divine.* » (*Jambl.*) « *Non*, dit Socrate, *n'espérez jamais de réussir dans le dessein de réformer les mœurs des hommes, à moins qu'il ne plaise à Dieu de vous envoyer quelqu'un pour vous instruire de sa part.* » — « *Au milieu de nos incertitudes*, dit Platon, *le parti que nous avons à prendre est d'attendre patiemment que quelqu'un vienne nous instruire de la manière dont nous devons nous comporter envers les dieux et envers les hommes.* (Alcib.) » Ne multiplions pas les citations ; ces aveux du désespoir de la raison se rencontrent partout et ils n'ont pas manqué dans les temps modernes. »

Mais cette faculté générale se décompose par l'analyse selon la diversité des objets auxquels elle s'applique et le mode dont elle opère. Ainsi les philosophes ont toujours distingué l'intelligence spéculative de l'intelligence pratique, bien qu'elles soient physiquement un même principe de connaissance. De même l'intelligence pratique peut être subdivisée selon qu'elle s'applique aux arts ou aux mœurs. Sous ce dernier rapport, elle a une manière d'opérer spéciale. En effet, son jugement se forme pour l'ordinaire, subitement, à la seule présence de l'objet, sans être précédé des réflexions et des raisonnements qui seraient nécessaires pour démontrer la connexion de ce jugement avec les principes moraux dont il dépend. C'est une sorte d'instinct qui sort du fond de notre âme et qu'on peut rapporter en quelque façon à ce que l'on a appelé *le sens commun de la nature*. Comme lui, il montre le vrai par ses vues implicites et confuses, qui jouent un si grand rôle dans la vie humaine, en dépit des philosophes qui ne voudraient rien admettre que de clair et de précis dans leurs classifications incomplètes. Cet instinct ou *sens moral*, conduit souvent un homme simple et droit à la vérité dans les choses morales d'une manière plus sûre que les discussions subtiles n'y conduisent des philosophes. « L'aliment moral, dit Taparelli, est plus né-
» cessaire à l'homme que la nourriture matérielle;
» c'est pourquoi la main providentielle du Créateur
» nous a donné une impulsion spontanée et puissante
» qui nous porte à juger promptement et sainement
» en fait de morale. Aussi voyons-nous tous les jours

» des personnes incapables de spéculations métaphy-
» siques, montrer la plus grande aptitude quand il
» s'agit de morale pratique, et même de morale spécu-
» lative. » Cette spontanéité de la connaissance morale, qui la rapproche du mode des notions sensibles et l'éloigne des connaissances raisonnées, nous donne donc un fondement pour la distinguer en quelque façon de celles-ci, et indique naturellement l'expression de *sens moral*, comme le nom qui lui convient.

Mais ce fondement n'est pas le seul. Nos facultés dans leurs opérations ne s'astreignent point à l'isolement dans lequel les considère l'analyse philosophique. Elles mêlent leur action et se compénètrent sans cesse, donnant lieu ainsi à des opérations mixtes, qui semblent provenir immédiatement de facultés secondaires pareillement mixtes. Celles-ci n'ont point, il est vrai, d'être physique différent des facultés primitives auxquelles les réduit l'analyse ; mais elles ont cependant dans l'appréciation humaine une existence morale comme principe immédiat de plusieurs opérations.

Or, dans les connaissances morales, on trouve une certaine combinaison de l'intelligence, de la volonté, et même en quelque façon de la sensibilité, qui donne lieu de considérer moralement leur principe immédiat comme une sorte de faculté mixte formée par une participation des trois premières, à laquelle le nom de *sens* ou de *sentiment* convient à un nouveau titre, mais dans un sens tout spirituel. Aussi les hommes le donnent-ils communément, tant à ce principe de connaissance qu'aux actes qu'il produit. L'observation montre en

effet que le plus souvent la connaissance des vérités morales, surtout lorsqu'elle ne résulte point d'un examen scientifique, n'a point ce caractère de sécheresse et de spéculation pure, qui convient par exemple aux connaissances métaphysiques ou mathématiques; mais qu'il est accompagné d'un sentiment d'approbation et de quelque chose de suavement affectueux qui n'est pas encore cependant proprement un désir, mais une simple complaisance, que des actes positifs de la volonté viennent même souvent contrarier après cette impression première. Ainsi se forme une nouvelle opération, physiquement complexe, mais moralement une et *sui generis*, qui n'est ni purement intellectuelle, ni purement affective; mais qui participe de ces deux qualités, et à laquelle la sensibilité a coutume de joindre plus ou moins ses émotions.

Voilà ce que l'on appelle, et non sans raison, le *sens moral :* expression qui n'empêche point de reconnaître la raison comme la faculté à laquelle appartient proprement la connaissance des vérités morales, et qui est la règle pour en juger. Seulement la spontanéité des connaissances morales et leur qualité affective, en les distinguant des autres opérations de l'intelligence, leur attribuent naturellement une appellation propre, et en font un secours et un appui pour les actes spéculatifs de la raison pure, dans ses recherches philosophiques sur le droit naturel.

Nous terminons ici ce que nous avions à dire de la loi naturelle et nous passons à la loi humaine considérée dans l'ordre civil.

CHAPITRE IV

DE LA LOI CIVILE

154. — La nécessité d'une législation humaine n'a été niée que par quelques sectaires décriés, comme les Vaudois et les Anabaptistes. Elle est fondée sur trois raisons principales. La première, c'est que, soit par la faiblesse de la raison de l'homme, soit par la corruption de son cœur et l'influence de ses passions, il parvient difficilement à la connaissance des dernières conclusions de la loi naturelle. La seconde, c'est que beaucoup de choses ne sont prescrites que d'une manière générale par cette loi, qui laisse indéterminées les circonstances de temps, de lieu et du mode de son observation. Enfin, comme elle n'a dans la vie présente, ainsi qu'on l'a vu, qu'une sanction imparfaite; si les fraudes et les violences n'étaient réprimées par les lois et les pénalités civiles, la société serait bientôt bouleversée par les entreprises des méchants, et la loi naturelle elle-même serait foulée aux pieds. Les lois humaines sont donc un moyen très-efficace de procurer son observation, et c'est pour cela qu'on les dit fondées sur elle, ou, ce qui revient au même, sur la loi éternelle. Or les ordonnances de l'homme dérivent de la loi naturelle de deux manières : ou en tant qu'elles expriment en les confirmant quelques-unes de ses conclusions éloignées; et alors elles se confondent presque avec elle; ou en tant qu'elles déterminent certaines choses que la loi naturelle ne règle pas directement, comme l'ordre des

successions, la peine à infliger au vol; et, dans ce cas, elles ajoutent à cette loi quelque chose qui leur est propre.

On peut en général satisfaire de deux manières à la nécessité que nous venons d'établir; ou par des préceptes que le supérieur impose dans chaque circonstance particulière, ou par des ordonnances générales comprenant tous les cas semblables, et qui reçoivent proprement le nom de *lois*. Mais la voie des préceptes ne convient guère à une grande société, et ne saurait être appliquée dans toutes les occasions par son chef. Des lois générales, pourvoyant aux choses les plus importantes, sont donc nécessaires (1). Elles ne doivent

(1) S. Thomas exprime en ces termes cette nécessité des lois et en même temps les limites dans lesquelles elles doivent se renfermer. « *Meliùs est omnia ordinari lege, quàm dimittere judicum arbitrio : 1° Quidem quia faciliùs est invenire paucos sapientes, qui sufficiant ad rectas leges ponendas, quàm multos qui requirerentur ad rectè judicandum de singulis; 2° quia illi qui leges ponunt, ex multo tempore considerant quid lege ferendum sit; sed judicia de singularibus factis fiunt ex casibus subitò exortis. Faciliùs autem ex multis consideratio potest homo videre quid rectum sit, quàm solùm ex aliquo uno facto; 3° quia legislatores judicant in universali et de factis futuris; sed homines judiciis præsidentes judicant de præsentibus ad quæ afficiuntur amore vel odio, aut aliquâ cupiditate; et sic eorum depravatur judicium. Quia ergò justitia animata judicis non invenitur in multis, et quia flexibilis est, ideò necessarium fuit, in quibuscumque est possibile, legem determinare quid judicandum sit, et paucissima arbitrio hominum commitere.*

Quædam tamen singularia, quæ non possunt lege comprehendi, necesse est commitere judicibus, v. g. utrùm tale factum sit, annon; et alia hujusmodi. (S. Thom., 1, 2, q. 95, a. 1.)

pas toutefois, par une réglementation minutieuse des détails, ôter toute initiative aux magistrats, et les réduire en quelque sorte au rôle d'automates dans l'application des lois. Ce serait substituer une administration purement mécanique, dont le socialisme est le terme, à la direction morale de la société civile, au grand détriment de celle-ci ; car, on l'a dit avec grande raison : *pessimæ reipublicæ plurimæ leges.*

S. Thomas, vivant à une époque où il y avait beaucoup d'actions personnelles et peu de lois générales, insiste avec raison sur l'utilité de celles-ci. On peut croire qu'il eût relevé davantage les inconvénients de leur multiplicité, s'il eût vu notre siècle paperassier qui étouffe l'intelligence sous le poids des écritures en dépit de cette maxime d'Aristote : *in quâvis arte omnia scribere stultum est.* En effet, dit à son tour M. de Tocqueville, les superstitions légales rendent les magistrats peu capables de gouverner (*de la Démocratie*, tome I, chap. V).

La loi étant une direction donnée par le supérieur à ses inférieurs pour le bien commun, elle est sujette à trois sortes de conditions, relatives au supérieur qui dirige, au sujet qui est dirigé et à la fin que l'on se propose d'atteindre par cette direction. Ces conditions seront l'objet des trois articles suivants, auxquels nous en joindrons trois autres, traitant de la sanction de la loi civile, de la dispense et de la coutume.

ARTICLE I

DU POUVOIR LÉGISLATIF CONSIDÉRÉ DANS LE LÉGISLATEUR.

155. — Il résulte de la définition même de la loi, que c'est au prince (1) chargé du soin de la communauté entière qu'il appartient de l'établir. Cette simple observation suffit déjà pour montrer l'erreur de ceux qui prétendent, avec Rousseau, qu'au peuple seul appartient le droit de faire des lois. Erreur vraiment étrange, bien qu'elle soit devenue vulgaire, par suite de la perversion des doctrines sociales; car le but de la loi étant de contenir le peuple dans le devoir, quoi de plus imprudent que de confier le soin de s'imposer un frein salutaire à ce peuple lui-même, qui, dit Tocqueville (un apôtre cependant de la démocratie), périrait plutôt que de faire des lois contre ses vices (*de la Démocratie*, tome I, chap. XIII). Combien, au contraire, n'est-il pas juste de confier ce soin au tuteur de ce pupille si souvent furieux, selon cette parole de l'Ecriture sainte : *Constitue Domine legislatorem super eos, ut sciant gentes quoniam homines sunt* (Ps. 9). Il est donc dans la nature même des choses que le supérieur, soit qu'il possède l'autorité à titre héréditaire, soit qu'il la tienne de l'élection, ait seul le

(1) Nous désignons ici sous le nom de *prince* la personne ou la corporation quelconque, sénat, conseil, etc., en qui réside la souveraineté politique et qui est toujours, même dans les démocraties, distincte des sujets, c'est-à-dire de la partie du peuple exclue de cette corporation.

droit de donner des lois, *dans les limites du pouvoir* qu'il exerce, à la société *qui lui est confiée*.

Ces deux conditions déterminent la compétence du chef de la société à raison de la matière et des personnes. En effet, l'autorité est *compétente*, lorsqu'elle dirige vers le bien de la société à laquelle elle préside, un acte extérieur de quelqu'un de ses sujets relatif à ce bien : elle est *incompétente*, lorsqu'elle veut y diriger ou un acte qui ne la regarde point (car tous les actes des sujets ne sont pas soumis à la loi humaine), ou les actions de personnes étrangères à cette société. Dans l'autorité suprême, l'incompétence ne peut donc naître que de la nature des choses ou des limites de la société. Mais dans les autorités subordonnées elle peut naître aussi de la volonté du prince, qui limite à son gré le pouvoir des magistrats inférieurs. Nous établirons dans la proposition suivante le droit législatif de la souveraineté.

PROPOSITION

Les princes ont le pouvoir de faire des lois qui obligent en conscience.

156. — *Preuve.* Dieu a donné aux princes le pouvoir de gouverner leurs sujets; selon cette parole des proverbes : *Per me reges regnant et legum conditores justa decernunt* (Prov. VIII), parole que la raison confirme; car, en toute société parfaite, il doit exister, dans une ou plusieurs personnes, un pouvoir suprême pour la gouverner; autrement, semblable à un corps sans tête ou à un vaisseau sans pilote, elle ne

saurait pourvoir ni à son bien, ni même à son salut : c'est une vérité d'expérience. Dieu, auteur de la société par le besoin qu'il en a fait à l'homme, a donc dû la pourvoir de cette autorité. Mais le pouvoir de gouverner la société suppose nécessairement le droit de faire des lois obligatoires pour la conscience; car il faut réprimer les abus, contenir les méchants par la crainte, entretenir la paix entre les citoyens, diriger leur volonté vers le bien public, et faire converger vers une fin commune la diversité des jugements et des désirs, en ramenant jusqu'à un certain point les manières d'agir différentes à l'uniformité. Or tout cela ne peut se faire sans des lois qui obligent en conscience, condition sans laquelle elles perdraient la plus grande partie de leur efficacité. Voilà pourquoi S. Paul dit aux fidèles : *Subditi estote non solùm propter iram, sed etiam propter conscientiam* (Rom. XIII, 5). En effet, la raison veut que tous les citoyens obéissent aux lois civiles, qui sont le plus ferme fondement de l'autorité souveraine, le lien de la société et le refuge de l'innocence opprimée. Elles veillent au salut de chacun, à la conservation de ses droits, de ses propriétés et de sa vie même. Il est donc juste de les respecter et de leur obéir; puisqu'on leur doit toute sa sécurité. Si toutefois la loi humaine commandait quelque chose de contraire au droit naturel ou divin, il faudrait tout souffrir patiemment plutôt que de l'exécuter; car alors il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. *Obedire oportet Deo magis quàm hominibus* (Act. V, 29).

157. — COROLLAIRE I. — « La loi, régulièrement

parlant, ne dépend donc point de l'acceptation du peuple. »

En effet, d'après sa définition même, elle consiste formellement dans la volonté du supérieur, qui a le droit d'obliger ses sujets, comme on vient de le démontrer. Donc, en soi et régulièrement parlant, elle est déjà pleinement constituée avant tout acte des sujets. L'Eglise a confirmé ce principe par la condamnation de la proposition suivante, vingt-huitième entre celles qui ont été proscrites par le Pape Alexandre VII : *Populus non peccat, etiamsi absque ullâ causâ non recipiat legem à principe promulgatam.*

J'ai dit : *en soi,* parce que, dans certaines démocraties, où le droit de ratifier les lois est réservé au peuple, celui-ci partage la puissance législative avec le magistrat, qui par conséquent ne peut être regardé purement et simplement comme législateur, si ce n'est conjointement avec le peuple. Il faut remarquer toutefois que ce peuple co-législateur peut à peine former le quart de la nation, puisque les femmes et les mineurs en sont toujours exclus. Il reste donc vrai que la plus grande partie du peuple est liée par la loi sans l'avoir acceptée; et alors même notre principe subsiste. Tout ce que l'on peut dire, c'est que, dans ce cas, le corps législatif s'étend en nombre au-delà des limites ordinaires (1).

158. — COROLLAIRE II. — « La proposition établie plus haut réfute aussi l'erreur de ceux qui prétendent que la loi civile n'impose aucun lien à la

(1) Voyez Bellarmin, liv. III, *De laïcis*, cap. X et XI.

conscience dans les sociétés qui ne professent publiquement aucune religion; mais qui font abstraction de l'autorité même naturelle de Dieu : ce que l'on a coutume d'exprimer par ces paroles, du reste peu exactes, que *la loi est athée.* »

En effet, quoiqu'un tel état social soit par lui-même très-mauvais et condamnable, comme l'a déclaré le Pape Grégoire XVI, il laisse subsister la fin prochaine et honnête que Dieu s'est proposée en établissant la société, et qui ne peut être obtenue que par l'obligation morale imposée aux sujets. Peu importe que le législateur d'une telle société méconnaisse le fondement de l'autorité divine, en vertu duquel ses lois, bon gré, malgré lui, obtiennent leur effet. Car, supposé qu'il veuille obliger autant qu'il le peut, Dieu, de qui seul vient l'autorité avec ses conséquences, veut non en faveur de ce législateur impie, mais pour le bien commun, que cette intention obtienne son effet. C'est lui qui oblige les sujets, aussi bien que lorsqu'on invoque explicitement son autorité à l'appui des lois. Les sujets restent donc également obligés en conscience, pourvu que le législateur prétende obliger autant qu'il le peut, comme c'est l'usage. Il est des cas en effet où il ne veut qu'imposer une peine au délinquant. La loi est dite alors purement pénale, mais encore oblige-t-elle en conscience à subir la peine appliquée par la sentence du juge.

159. — COROLLAIRE III. — « On ne doit donc pas dire, comme quelques-uns, après les Anabaptistes : « que la suprême puissance législative, dans l'ordre civil, » est le fruit du péché et a été tyranniquement établie

» dans le monde par violence et par l'inspiration du
» diable pour la ruine de la liberté humaine. » — (Voyez Bellarmin, l. III, *De laïcis*, c. II, III, IV, V.)

En effet, d'abord les théologiens les plus distingués pensent que la souveraineté civile aurait existé même dans l'état d'innocence, au moins quant à la puissance directive, et comme lien de l'unité sociale. Que si maintenant elle use d'une contrainte rigoureuse et est sujette à beaucoup d'abus, cela vient, il est vrai, du péché; mais en cela elle n'est pas de pire condition que beaucoup d'autres choses qui auraient également existé sans lui, seulement avec plus de perfection qu'elles n'en ont aujourd'hui; comme la puissance paternelle et maritale. Le pouvoir souverain ne doit donc pas plus qu'elles être appelé le *fruit du péché,* à raison des imperfections introduites par la corruption de la nature, dont celui-ci est la cause.

2° Dire que la souveraineté civile a été d'abord établie d'une manière violente et tyrannique, c'est non seulement une assertion gratuite, au point de vue de l'histoire, mais encore tout indique au contraire, comme on le montrera au livre IX, que son premier établissement fut pacifique. Si plus tard la violence a pu y apporter divers changements, et accomplir des usurpations injustes, cela ne doit pas être généralisé.

3° Quant à la liberté de l'homme, bien que, métaphysiquement parlant et à ne considérer que son essence, il soit indépendant; physiquement et naturellement il naît assujetti à ses parents. Lors même que cette dépendance a cessé, sa liberté n'est pas autrement

naturelle que la communauté des biens, c'est-à-dire que la nature seule ne la détruit pas par elle-même, mais elle ne s'oppose pas non plus à sa destruction. Car, de même que par le droit naturel, l'utilité (pour ne pas dire la nécessité) de l'appropriation des biens, peut faire cesser avec raison leur indivision ; de même, non seulement l'homme, quoique affranchi de la puissance paternelle, peut être soumis à un autre pouvoir humain ; mais encore cet assujettissement est indispensable pour qu'il puisse vivre en paix avec ses semblables. Il ne répugne donc pas à la liberté naturelle de l'homme, qui ne peut autrement se concilier avec les exigences de la société.

ARTICLE II

DES CONDITIONS DE LA LOI PAR RAPPORT AUX SUJETS

160. — Ces conditions sont que l'accomplissement de la loi soit possible, qu'elle soit claire, suffisamment promulguée et pourvue d'une sanction convenable.

I. — L'accomplissement de la loi doit être possible, non seulement physiquement, comme il est manifeste, mais encore moralement ; sans quoi elle ne serait pas appropriée aux conditions de la société humaine. De ce principe, on conclut que la loi humaine cesse d'obliger dans les circonstances accidentelles, qui en rendraient l'accomplissement trop difficile, car on présume alors justement que telle est l'intention du législateur.

C'est en vertu de ce principe que la loi civile peut et doit souvent tolérer beaucoup de choses mauvaises dans la société. Il est moralement impossible, en effet,

que la masse des hommes veuille toujours observer une parfaite honnêteté de mœurs; la loi humaine qui l'imposerait demanderait donc plus qu'elle ne peut obtenir. Il appartient à la prudence du législateur de garder, entre les lois et l'état social, une telle proportion qu'elle assure à la société tous les biens compatibles avec son état, sans rien exiger de moralement impossible. Mais il doit se garder de changer cette tolérance en une sorte d'approbation, qui deviendrait une profession publique du vice et de l'erreur, et par conséquent une source perpétuelle de corruption et de discordes. C'est pour cela qu'on dit avec raison que les meilleures lois pour un Etat sont celles qu'il peut supporter, et non celles qui sont en soi les plus parfaites. Aussi est-il nécessaire que le prince connaisse parfaitement la société qu'il gouverne, et que les lois ellesmêmes aient un certain degré de mobilité proportionné à celui de chaque société, afin de pouvoir toujours s'accommoder aux exigences des circonstances présentes.

II. — La loi doit être claire, autant que possible, pour être plus facilement connue. Il est bon pour cela de la fixer par écrit, ce qui peut s'appliquer même aux coutumes, comme on l'a fait en France. On fait disparaître ainsi l'obscurité et une certaine indétermination que l'on reproche souvent à la coutume purement traditionnelle; mais aussi on la prive par là de l'élasticité qui lui permet de suivre insensiblement les variations qui s'opèrent dans l'esprit et dans les mœurs de la société, et qui n'est peut-être pas un de ses moindres avantages.

III. — La loi doit être portée publiquement et promulguée par des moyens qui permettent à tous d'en acquérir facilement la connaissance.

IV. — L'efficacité de la loi demande qu'elle soit convenablement sanctionnée par quelque récompense ou quelque peine sensible, qui porte à l'observer. L'exposition des motifs de la loi, qui montre sa convenance, peut aussi contribuer à son efficacité. Aussi était-elle usitée dans l'ancien style de chancellerie, où le prince, parlant comme père de la patrie, aimait à assaisonner ses décrets d'exhortations morales et paternelles. On préfère aujourd'hui se borner dans les lois à un impératif sec et bref; sans doute pour s'éloigner davantage des *us* et *coutumes* de l'ancien absolutisme.

ARTICLE III

DES CONDITIONS DE LA LOI CONSIDÉRÉES PAR RAPPORT A SA FIN

161. — Ces conditions, exigeant plus de développement que les précédentes, seront chacune l'objet d'une proposition distincte.

La première de ces conditions est que la loi soit honnête et juste. Cette honnêteté consiste en ce que les actes prescrits soient tels qu'ils puissent être accomplis sans faute morale par les sujets. La justice consiste dans un mode de porter la loi qui ne blesse en rien les droits des sujets. Considérée du côté du législateur, elle exige qu'il agisse, non par haine et par passion, mais par un bon motif; considérée en elle-même, elle demande que l'on n'impose aux sujets aucun

fardeau qui ne soit proportionné à leurs obligations, ce qui serait blesser la mesure de la justice.

La condition d'honnêteté demande une attention spéciale dans ce siècle où la légalité humaine est trop souvent considérée, par une sorte d'idolâtrie, comme l'*ultima ratio* du droit social. Cicéron pensait bien autrement lorsqu'il disait : « *Illud stultissimum existimare omnia justa esse, quæ scripta sint in populorum institutis aut legibus... multa quidem perniciosè, multà pestiferè sciscuntur in populis, quæ non magis legis nomen attingunt, quam si latrones aliqua consensu suo sanxerint. Nam neque medicorum præcepta dici verè possent, si quæ inscii imperitique pro salutaribus mortifera conscripserint. Est ergo lex justorum injustorumque distinctio, ad illam antiquissimam et rerum omnium principium naturam, ad quam leges hominum diriguntur.* » *De legibus*, I, 15; II, 5.

PROPOSITION I

La loi doit être honnête et juste.

162. — *Preuve de la première partie.* Trois raisons prouvent que la loi doit être honnête : — 1° Sa fin, c'est-à-dire le bien commun de la société et des particuliers, auquel appartient nécessairement l'honnêteté, trésor le plus précieux des êtres raisonnables. — 2° L'origine de la puissance législative; car elle vient de Dieu, qui ne peut conférer de droit que pour ce qui est honnête. — 3° La subordination de cette même puissance, qui ne permet pas qu'un inférieur puisse être obligé contre la loi de son supérieur. Donc toute loi prescri-

vant un acte déshonnête est radicalement nulle; et loin qu'on soit obligé de l'accomplir, cela n'est pas même permis.

Preuve de la seconde partie. La justice de la loi est de trois sortes : — 1° La justice légale, qui consiste en ce que le législateur y cherche, non son bien propre, mais le bien public, selon la fin de la loi. — 2° La justice commutative, consistant en ce qu'il n'ordonne pas au-delà de son droit, comme le ferait par exemple un prince qui commanderait des actes intérieurs. — 3° La justice distributive, qui consiste dans un partage équitable et proportionné des avantages et des charges entre les citoyens. — Le défaut de justice légale, tout en chargeant la conscience du prince, ne suffit pas pour détruire l'obligation de la loi, parce qu'il ne cause aucun préjudice réel aux sujets : mais il est rare qu'il existe seul. — Le défaut de puissance dans le législateur rend la loi nulle de soi, et par conséquent incapable d'obliger la conscience. Il est cependant des cas où il faut l'observer extérieurement pour éviter le trouble ou le scandale. — Le défaut, réel ou supposé, d'une juste distribution des biens et des charges, est celui que les sujets invoquent le plus souvent pour se soustraire à l'obligation de la loi, en tout ou en partie. Il peut en effet l'annuler, au moins dans le for intérieur, par rapport à ceux qui sont grevés au-delà de ce qui est juste; mais on est fort exposé à se faire illusion sur ce point: car, d'une part, chacun est mauvais juge dans sa propre cause, et de l'autre, il est très-difficile, surtout aux simples particuliers, de connaître ce que demande, tout

considéré, une distribution juste et utile des avantages et des charges de la société. Ainsi, en pratique, il est rare que les sujets puissent à ce titre se considérer comme exempts de l'obligation. La présomption est en faveur de l'autorité, qui régulièrement est moins exposée qu'eux à agir par passion. Le bien public et l'ordre politique, qui l'emportent sur les avantages privés, doivent aussi faire préférer sa cause (1).

PROPOSITION II

La loi doit être utile et convenable à la société pour laquelle elle est faite.

163. — *Preuve.* La loi ayant pour fin le bien commun, son utilité est toute sa raison d'être. De même donc que l'honnêteté et la justice sont les conditions négatives de la loi, qui ne permettent pas

(1) S. Thomas développe en ces termes la même doctrine sur la justice de la loi : *Dicuntur autem leges justæ et ex* FINE, *quandò scilicet ordinantur ad bonum commune : et ex* AUCTORE, *quandò scilicet lex lata non excedit potestatem ferentis : et ex* FORMA, *quandò scilicet secundùm æqualitatem proportionis imponuntur subditis onera, in ordine ad bonum commune. Cùm enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est et quod habet, est multitudinis, sicut et quælibet pars, id quod est, est totius; undè et natura aliquod detrimentum infert parti ut salvet totum, et secundùm hoc, leges hujusmodi onera proportionabiliter inferentes justæ sunt et obligant in foro conscientiæ, et sunt leges legales.*

Injustæ autem sunt leges dupliciter : Uno modo per contrarietatem ad bonum humanum... vel ex FINE, *sicut cùm aliquis præsidens leges imponit onerosas subditis, non pertinentes ad utilitatem communem, sed magis ad propriam cupiditatem vel gloriam;*

qu'elle se fasse contre elles, de même son utilité est la raison positive pour laquelle elle peut et doit être portée. De là vient qu'une même loi peut être utile à une nation et nuisible à une autre, ou même successivement utile ou nuisible au même peuple, selon la différence des temps. C'est ce que ne veulent pas comprendre les politiques rationalistes qui depuis un siècle bouleversent le monde, pour le réformer selon l'idéal abstrait et uniforme qu'ils ont imaginé pour le bien universel de la société. D'autre part, Montesquieu et son école ont voulu juger par des circonstances particulières de diversité de pays, de climats, de caractères et autres semblables, non seulement de certaines convenances accidentelles de la loi, ce qui serait raisonnable; mais encore de sa bonté à tous égards et de son honnêteté essentielle. Cela les a portés à approuver comme justes les choses les plus hon-

vel etiam ex AUCTORE, *sicut cum aliquis legem fert ultrà sibi commissam potestatem; vel etiam ex formâ puta cum inæqualiter multitudini onera dispensantur, etiamsi ordinentur ad bonum commune. Et hujusmodi magis sunt violentiæ quam leges, quia, sicut Augustinus dicit* (*in lib. de libero arbit.* c. 5). *Lex esse non videtur, quæ justa non fuerit. Undè tales leges non obligant in foro conscientiæ, nisi fortè propter vitandum scandalum vel turbationem; propter quód etiam homo juri suo debet cedere secundùm illud.* (Mal., 5°, 41.) « *Qui angariaverit te mille passus,* » *vade cum eo alia duo; et qui abstulerit tibi tunicam, da ei et* » *pallium.* » *Alio modo leges possunt esse injustæ per contrarietatem ad bonum divinum, sicut leges tyrannorum inducentes ad idolatriam, vel ad quodcumque aliud quod sit contra legem divinam; et tales leges nullo modo licet observare, quia sicut dicitur.* (Act. 4.) « *Obedire oportet Deo magis quam hominibus.*»

teuses, et à réduire toute la science du droit à des questions de géographie. La vérité est entre ces deux excès : elle veut qu'en sauvegardant les principes essentiels et les autres que la condition présente de la nature humaine rend nécessaires, on tienne cependant grand compte dans les lois des circonstances particulières à chaque nation. Ici revient la distinction des lois naturelles et des lois arbitraires, très-bien développée par Domat, dans son excellent Traité des lois, chap. XI.

PROPOSITION III

La loi doit être constante ou perpétuelle de soi.

164. — *Preuve*. La constance de la loi peut être envisagée sous trois rapports : du côté du législateur, en tant qu'elle persévère même après sa mort ; — du côté des sujets, en tant qu'elle oblige, non seulement ceux qui le sont actuellement, mais encore ceux qui viendront ensuite ; — et enfin du côté de la loi elle-même, qui, une fois portée, subsiste jusqu'à ce qu'elle soit révoquée ou qu'elle cesse d'être juste par un changement notable survenu dans sa cause et dans sa matière.

Or la loi doit avoir ces trois sortes de constance. Elle doit l'avoir du côté du législateur, parce que la puissance législative, à l'imitation de la puissance divine, dont elle est une participation, est perpétuelle dans la société ; quoique la personne en qui elle réside puisse changer, son exercice doit donc, même après un tel changement, conserver son effet. — Elle

doit l'avoir du côté des sujets, car la loi étant donnée à la société qui est stable, malgré le flux perpétuel qui renouvelle ses membres, chacun de ceux-ci, en y entrant, doit se coordonner à la fin sociale, et par conséquent se soumettre aux lois, qui sont les moyens de l'atteindre. Elle doit l'avoir enfin du côté de la loi elle-même, que l'on ne substitue au précepte particulier que pour obtenir l'uniformité et la stabilité, et par conséquent un ordre plus parfait dans la direction sociale. Il est donc vrai que la loi doit avoir les trois sortes de constance indiquées plus haut, et c'est en ce sens seulement, et non d'une manière absolue, qu'on la dit *perpétuelle.*

165. — *Remarque.* La loi n'est cependant pas tout-à-fait immuable; car sa fin étant de pourvoir au bien public, selon l'exigence des circonstances particulières à chaque société, lorsque ces circonstances ont subi des changements considérables, la loi ne peut plus obtenir sa fin sans être modifiée comme la nécessité le demande. Je dis la *nécessité,* car l'espoir d'une utilité quelconque ne suffit pas pour autoriser ce changement, qui entraîne souvent de plus grands inconvénients. Rien n'exige donc plus de considération et de maturité que le changement des institutions, qui a coutume d'amener des perturbations graves, souvent même la ruine de l'Etat, et qui est toujours périlleux, alors même qu'il est nécessaire.

C'est ce qu'exprime très-bien S. Thomas en ces termes : « *Lex humana in tantùm rectè mutatur, in quantùm per ejus mutationem communi utilitate*

teuses, et à réduire toute la science du droit à des questions de géographie. La vérité est entre ces deux excès : elle veut qu'en sauvegardant les principes essentiels et les autres que la condition présente de la nature humaine rend nécessaires, on tienne cependant grand compte dans les lois des circonstances particulières à chaque nation. Ici revient la distinction des lois naturelles et des lois arbitraires, très-bien développée par Domat, dans son excellent Traité des lois, chap. XI.

PROPOSITION III

La loi doit être constante ou perpétuelle de soi.

164. — *Preuve*. La constance de la loi peut être envisagée sous trois rapports : du côté du législateur, en tant qu'elle persévère même après sa mort ; — du côté des sujets, en tant qu'elle oblige, non seulement ceux qui le sont actuellement, mais encore ceux qui viendront ensuite ; — et enfin du côté de la loi elle-même, qui, une fois portée, subsiste jusqu'à ce qu'elle soit révoquée ou qu'elle cesse d'être juste par un changement notable survenu dans sa cause et dans sa matière.

Or la loi doit avoir ces trois sortes de constance. Elle doit l'avoir du côté du législateur, parce que la puissance législative, à l'imitation de la puissance divine, dont elle est une participation, est perpétuelle dans la société ; quoique la personne en qui elle réside puisse changer, son exercice doit donc, même après un tel changement, conserver son effet. — Elle

doit l'avoir du côté des sujets, car la loi étant donnée à la société qui est stable, malgré le flux perpétuel qui renouvelle ses membres, chacun de ceux-ci, en y entrant, doit se coordonner à la fin sociale, et par conséquent se soumettre aux lois, qui sont les moyens de l'atteindre. Elle doit l'avoir enfin du côté de la loi elle-même, que l'on ne substitue au précepte particulier que pour obtenir l'uniformité et la stabilité, et par conséquent un ordre plus parfait dans la direction sociale. Il est donc vrai que la loi doit avoir les trois sortes de constance indiquées plus haut, et c'est en ce sens seulement, et non d'une manière absolue, qu'on la dit *perpétuelle*.

165. — *Remarque*. La loi n'est cependant pas tout-à-fait immuable; car sa fin étant de pourvoir au bien public, selon l'exigence des circonstances particulières à chaque société, lorsque ces circonstances ont subi des changements considérables, la loi ne peut plus obtenir sa fin sans être modifiée comme la nécessité le demande. Je dis la *nécessité*, car l'espoir d'une utilité quelconque ne suffit pas pour autoriser ce changement, qui entraîne souvent de plus grands inconvénients. Rien n'exige donc plus de considération et de maturité que le changement des institutions, qui a coutume d'amener des perturbations graves, souvent même la ruine de l'Etat, et qui est toujours périlleux, alors même qu'il est nécessaire.

C'est ce qu'exprime très-bien S. Thomas en ces termes : « *Lex humana in tantùm rectè mutatur, in quantùm per ejus mutationem communi utilitate*

teuses, et à réduire toute la science du droit à des questions de géographie. La vérité est entre ces deux excès : elle veut qu'en sauvegardant les principes essentiels et les autres que la condition présente de la nature humaine rend nécessaires, on tienne cependant grand compte dans les lois des circonstances particulières à chaque nation. Ici revient la distinction des lois naturelles et des lois arbitraires, très-bien développée par Domat, dans son excellent Traité des lois, chap. XI.

PROPOSITION III

La loi doit être constante ou perpétuelle de soi.

164. — *Preuve.* La constance de la loi peut être envisagée sous trois rapports : du côté du législateur, en tant qu'elle persévère même après sa mort ; — du côté des sujets, en tant qu'elle oblige, non seulement ceux qui le sont actuellement, mais encore ceux qui viendront ensuite ; — et enfin du côté de la loi elle-même, qui, une fois portée, subsiste jusqu'à ce qu'elle soit révoquée ou qu'elle cesse d'être juste par un changement notable survenu dans sa cause et dans sa matière.

Or la loi doit avoir ces trois sortes de constance. Elle doit l'avoir du côté du législateur, parce que la puissance législative, à l'imitation de la puissance divine, dont elle est une participation, est perpétuelle dans la société ; quoique la personne en qui elle réside puisse changer, son exercice doit donc, même après un tel changement, conserver son effet. — Elle

doit l'avoir du côté des sujets, car la loi étant donnée à la société qui est stable, malgré le flux perpétuel qui renouvelle ses membres, chacun de ceux-ci, en y entrant, doit se coordonner à la fin sociale, et par conséquent se soumettre aux lois, qui sont les moyens de l'atteindre. Elle doit l'avoir enfin du côté de la loi elle-même, que l'on ne substitue au précepte particulier que pour obtenir l'uniformité et la stabilité, et par conséquent un ordre plus parfait dans la direction sociale. Il est donc vrai que la loi doit avoir les trois sortes de constance indiquées plus haut, et c'est en ce sens seulement, et non d'une manière absolue, qu'on la dit *perpétuelle*.

165. — *Remarque.* La loi n'est cependant pas tout-à-fait immuable; car sa fin étant de pourvoir au bien public, selon l'exigence des circonstances particulières à chaque société, lorsque ces circonstances ont subi des changements considérables, la loi ne peut plus obtenir sa fin sans être modifiée comme la nécessité le demande. Je dis la *nécessité*, car l'espoir d'une utilité quelconque ne suffit pas pour autoriser ce changement, qui entraîne souvent de plus grands inconvénients. Rien n'exige donc plus de considération et de maturité que le changement des institutions, qui a coutume d'amener des perturbations graves, souvent même la ruine de l'Etat, et qui est toujours périlleux, alors même qu'il est nécessaire.

C'est ce qu'exprime très-bien S. Thomas en ces termes : « *Lex humana in tantùm rectè mutatur, in quantùm per ejus mutationem communi utilitate*

providetur. Habet autem ipsa legis mutatio, quantùm in se est, detrimentum quoddam communis salutis, quia ad observantiam legum plurimùm valet consuetudo; in tantum quod ea quæ contra communem consuetudinem fiunt etiamsi sint leviora de se, graviora videntur. Undè quandò mutatur lex, diminuitur vis constrictiva legis, in quantùm tollitur consuetudo. Et ideo nunquàm debet mutari lex humana, nisi ex aliâ parte tantùm recompensetur saluti communi, quantùm ex istâ parte derogatur. Quod quidem contingit, vel ex hoc quod aliqua maxima et evidentissima utilitas ex novo statuto provenit, vel ex eo quod est maxima necessitas, vel ex eo quod lex consueta aut manifestam iniquitatem continet, aut ejus observatio est plurimùm nociva. Undè dicitur à jurisperito Ulpiano (l. 1. ff. tit. 4, *de constitut. Princ.*) : « *Quod » in rebus novis constituendis evidens debet esse uti- » litas, ut recedatur ab eo jure quod diù æquum » visum est.* » (1, 2, q. 97, a. 2.)

PROPOSITION IV

La loi doit être universelle et égale.

166. — *Preuve.* Cette condition résulte de la nature de la loi, qui dirige vers le bien commun chaque membre de la société. Tous, en effet, doivent être dirigés vers cette fin sociale, chacun toutefois à sa manière. La justice distributive de la loi serait donc blessée si, sans une raison spéciale tendant elle-même au bien commun, on exemptait de cette disposition quelqu'un de ceux que son objet concerne.

Toutefois cette égalité de tous devant la loi, dont on fait aujourd'hui tant de bruit, est très-mal comprise par les faux politiques du jour. Ils la font consister à appliquer une même mesure matérielle à tous les citoyens, tandis que ceux-ci ne peuvent être conduits à la fin commune de la société que par des voies diverses, équitablement proportionnées aux circonstances particulières dans lesquelles chacun se trouve. C'est ainsi qu'en haine *du privilége*, selon la phrase reçue, on détruit toute constitution hiérarchique, cette condition essentielle du salut public. Encore ne peut-on, par là, réaliser complétement l'égalité si vantée, parce qu'elle répugne à la nature des choses, qu'il n'est pas donné à l'homme de pouvoir détruire entièrement par ses folies.

L'égalité bien entendue consiste donc dans une juste proportion. Tout ce qu'elle demande, c'est qu'on applique la même mesure là où existe la même raison de le faire, en ayant égard tout à la fois, d'abord au bien public sans doute, mais aussi aux avantages et aux droits des particuliers. Ainsi chaque ordre de citoyens ayant, outre les droits et les charges communs à tous, certaines obligations qui lui sont propres, il doit aussi par compensation jouir de priviléges spéciaux. L'égalité ne consiste point en ce que tous aient exactement les mêmes droits; mais en ce que la loi donne à tous une protection égale pour défendre leurs droits, quelle que soit la mesure de ceux-ci. C'est ainsi que l'on conserve une proportion équitable entre tous les sujets. Par exemple, les militaires, les ecclésias-

tiques doivent sans doute être soumis à plusieurs des lois communes; mais il en est aussi dont ils doivent être exempts, et ils doivent de plus avoir certaines lois spéciales, sans quoi l'existence de ces deux classes d'hommes si nécessaires serait compromise : et il en est de même à proportion des autres classifications sociales. Il n'est donc pas moins absurde de vouloir en toute matière soumettre tous les citoyens à la même loi que de leur prescrire, sous prétexte d'égalité, de porter des habits de même mesure, malgré la diversité de taille. Il y a plus, la proscription de tout privilége entraîne logiquement la destruction radicale de la société : que sont, en effet, les droits de propriété et d'hérédité, sinon une sorte de privilége excluant la plupart des citoyens de la possession égale des biens? Les communistes l'ont compris : ils ont tiré résolument les dernières conséquences du principe d'égalité invoqué en 1789 contre tant d'autres institutions respectables, et l'on peut voir maintenant jusqu'où il conduit.

167. — Remarque. — On s'est demandé si le législateur était soumis à ses propres lois? Cette question ne peut regarder que le Souverain, ayant en lui la plénitude de la puissance législative : car, dans un gouvernement collectif, ceux qui concourent à faire la loi y demeurent ensuite évidemment soumis; puisque chacun d'eux ne suffisant pas pour constituer sa force obligatoire, il ne suffit pas davantage pour la détruire. Il est évident aussi que le souverain n'est pas soumis à la contrainte pour l'exécution de sa propre loi, puisque personne ne peut le forcer à l'accomplir. « *Nullus enim*, dit

S. Thomas, *propriè cogitur à seipso; lex autem non habet vim coactivam, nisi ex principis potestate. Sic igitur princeps dicitur esse solutus à lege, quia nullus in ipsum potest judicium condemnationis ferre, si contrà legem agat.* » Mais quant à l'obligation morale, en principe, le souverain y est soumis en vertu de la volonté par laquelle il a établi la loi comme utile au bien public. Dès lors la raison et par conséquent l'autorité divine à laquelle le prince est soumis veulent qu'il règle d'après cette loi ses actions privées dans lesquelles il est assimilé, jusqu'à un certain point, aux autres membres de la société; par exemple, les contrats et les autres choses qui appartiennent à la justice commutative. Il y a en effet dans le prince comme deux personnes, l'une publique et l'autre privée, car toutes ses actions ne sont pas un exercice de son autorité. On peut donc aussi considérer en lui comme deux volontés : l'une souveraine, qui dirige les sujets vers la fin sociale; l'autre personnelle et privée, par laquelle il doit, comme membre de la société, tendre pour sa part vers la même fin dans ses actions particulières. Celles-ci demeurent régulièrement parlant soumises aux lois. Il en est autrement de celles qui procèdent de la volonté souveraine, qui peut changer la loi pour une juste cause, comme elle a pu l'établir, « *car*, dit S. Thomas, *est etiam princeps suprà legem in quantùm, si expediens fuerit, potest legem mutare et in eâ dispensare pro loco et tempore,* » et il peut s'en dispenser lui-même aussi bien que les autres. D'ailleurs la loi n'oblige les sujets que dans les cir-

constances qu'elle a eu en vue; or il arrive souvent que le prince n'est pas dans ces circonstances, et qu'il se trouve conséquemment exempt de l'obligation morale. La fréquence de cette exemption dans la pratique est ce qui a fait dire à plusieurs que le prince n'était pas soumis à cette obligation morale à laquelle il peut presque toujours se soustraire, soit par dérogation, soit par dispense, soit par une sorte d'*epikéie*.

ARTICLE IV

DE LA SANCTION DE LA LOI.

168. — Dans toute loi proprement dite, on distingue deux parties : le *dispositif,* c'est-à-dire le précepte ou la défense, et la *sanction,* ou la menace d'une peine pour les infracteurs. On y joint souvent la promesse d'une récompense pour ceux qui observent exactement la loi. Il peut donc y avoir deux sortes de sanction, l'une rémunérative et l'autre punitive, à laquelle le nom de sanction est plus particulièrement affecté. Le dispositif et la sanction sont communément regardés comme essentiels à la loi, ainsi que le remarque très-bien Finetti (1) ; car c'est de leur union que dépend sa force. Otez en effet la sanction, et la loi est à peu près réduite à un simple conseil, puisque le sujet n'a plus pour le porter à l'accomplir que cette inclination spontanée qui naît d'une certaine convenance qu'on voit en elle, comme il arrive pour le simple conseil. La volonté n'y est pas liée, et ainsi l'ordonnance, dépourvue de moyens propres à procurer son

(1) *De principis juris naturæ et gentium,* lib. VI, cap. III.

exécution, est vaine et ne mérite pas le nom de loi. La loi humaine a donc, comme la loi naturelle, besoin d'une sanction, et la puissance législative renferme par conséquent le pouvoir de décerner des peines. Presque personne n'a osé nier ce principe; mais les sophistes modernes, qui ont touché à tout pour tout brouiller, ont soulevé beaucoup de difficultés sur la nature de ces peines. Il ne manque pas aujourd'hui de gens qui, sur les traces de Beccaria, refusent au législateur le droit *du glaive*, ou le pouvoir d'infliger la peine de mort. Il faut convenir que cette opinion découle naturellement des principes du philosophisme révolutionnaire, qui font reposer tout le droit social sur un prétendu contrat formé entre les hommes. Comme il est constant que ceux-ci n'ont pas naturellement le domaine de leur propre vie, ni à plus forte raison celui de la vie d'autrui, il est clair aussi que le droit du glaive ne peut résulter dans la communauté d'une délégation faite par chacun d'eux, personne ne pouvant conférer un droit qu'il n'a pas. Ce n'est donc que par une usurpation injuste qu'une société fondée sur l'hypothèse du contrat social, peut s'attribuer le droit de punir de mort. Mais ceux qui, rejetant cette fable, font dériver la puissance législative d'une concession divine, n'ont aucune peine à résoudre cette question inextricable pour les autres. Car Dieu, maître suprême de la vie de tous les hommes, a pu communiquer, pour le bien public, un certain exercice de ce domaine au législateur qui le représente dans la société. Non seulement il l'a pu; mais il est constant par les Saintes

Écritures qu'il l'a fait; puisqu'elles rendent témoignage que le prince ne porte pas le glaive en vain. (*Rom.*, XIII, 4.)

PROPOSITION

Le législateur humain possède le droit de glaive, ou peut dans l'intérêt public sanctionner ses lois par la peine de mort.

169. — *Preuve.* Dieu, auteur de la société, a dû donner à l'autorité qu'il a chargé de sa direction, un pouvoir suffisant pour la conserver et la défendre. Or ce pouvoir renferme nécessairement le droit de vie et de mort. Il y a en effet des crimes qui vont directement contre la fin essentielle de la société, savoir la paix et la sécurité des citoyens, et qui en amèneraient la ruine, si leurs auteurs n'étaient exclus à perpétuité de cette société, et mis dans une impuissance absolue de lui nuire : tels sont l'homicide, la sédition, la haute trahison, etc. Or la peine de mort est le moyen le plus efficace d'atteindre ce but, tant par la disparition des coupables, que par la terreur salutaire inspirée aux autres; car les hommes tiennent communément à leur vie plus qu'à tout le reste. Aussi l'expérience montre qu'aucune autre sanction n'équivaut à la peine de mort, et que les crimes se multiplient de jour en jour à mesure que l'on a moins à la craindre. Il est juste d'ailleurs que celui qui a ôté la vie à un innocent, par exemple, ou qui cherche à bouleverser la société entière, paie de sa vie le mal qu'il a fait ou qu'il a du moins tenté de faire. Bien loin de blesser l'équité, la peine de mort

est donc conforme à la justice et moralement nécessaire à la sécurité publique ; elle est par conséquent renfermée dans l'objet de la puissance législative.

En outre, chaque particulier doit être considéré comme une partie, relativement à la société entière. Or l'ordre de la raison demande qu'une partie nuisible, et coupable surtout, soit retranchée quand le bien et la conservation du tout l'exigent. Bien plus, l'innocent même est tenu de se sacrifier en pareil cas ; sans quoi le prince ne pourrait, pour la défense de la patrie, exposer des soldats à un danger de mort certain ; droit qu'aucun homme de bon sens n'oserait néanmoins lui contester. Mais qui ne voit combien il serait absurde de lui refuser sur la vie des malfaiteurs un droit qu'on lui accorde pour le bien public sur des soldats innocents? La doctrine que nous défendons ici est du reste confirmée par l'accord du genre humain et par la pratique des meilleurs princes, aussi bien que des républiques, qui ont toujours usé de ce droit comme leur appartenant et leur étant nécessaire.

Du reste, il faut remarquer que personne n'a jamais versé le sang humain avec tant de profusion que ces politiques philanthropes, si grands adversaires de la peine de mort, lorsqu'ils ont pu s'emparer du pouvoir. Ordinairement ceux qui contestent en théorie, à la souveraineté, ses droits, par un faux sentiment d'humanité ou de liberté, ou plutôt par amour de la licence, sont ceux qui exercent le pouvoir avec plus de rigueur lorsqu'ils ont réussi à s'en emparer ; car le même esprit d'orgueil et d'indépendance qui leur rend le pouvoir

d'autrui insupportable, ne leur permet pas davantage de souffrir patiemment la moindre opposition de la part de leurs inférieurs ou de leurs égaux. Rien de plus intolérant qu'un libéral pour les opinions qui ne sont pas les siennes. C'est une vérité d'expérience que constate en ces termes un profond observateur de la société moderne : « Il n'est pas de supérieurs plus jaloux » que ceux qui ne reconnaissent pas de supérieurs; » tout le monde peut en avoir quelque expérience à » présent. S'il est un fils insubordonné, un frère in- » traitable, un mari despote, un père tyran, un maître » dur, il y a de belles chances que cet homme là a été » ou sera un célèbre démocrate. » Rubichon, de *l'Angleterre*, p. 490. « *Il est certain*, disait de son côté » Mirabeau, *qu'un jacobin ministre, ne sera pas un* » *ministre jacobin* : il voudra être le maître ».

ARTICLE V.

DE LA DISPENSE.

170. — Laissant de côté certaines questions relatives à l'interprétation et à la cessation des lois, que les jurisconsultes ont coutume de traiter; mais dont le développement dépasserait les bornes que nous devons nous prescrire, nous parlerons seulement en peu de mots de la dispense et de la coutume. Quant aux autres points, nous nous bornerons à faire remarquer que la loi humaine peut cesser de deux manières : quant à sa substance, et quant à son obligation.

1° Elle cesse quant à sa substance, lorsqu'elle est abrogée en tout ou en partie, ce qui peut provenir ou

d'une cause extérieure, savoir, la ***désuétude***, ou d'un acte du législateur lui-même, ou bien d'une cause intérieure, la *cessation de sa fin*. Celle-ci a lieu lorsque toute la raison d'être de la loi, cesse d'exister par rapport à la communauté entière, de telle sorte que la loi devienne inutile ou nuisible à la société. Mais si la fin de la loi ne cesse que par rapport à quelques particuliers, son obligation subsiste à leur égard. Ce serait en effet une chose trop dangereuse et trop sujette à illusion, que de permettre à chacun de s'exempter soi-même, sous ce prétexte, en le constituant juge dans sa propre cause. Il y aurait seulement lieu en pareil cas à une dispense plus facile de la part du supérieur.

2° La loi cesse quant à l'obligation, lorsque quelques personnes en sont exemptées, bien qu'elle conserve sa force par rapport à la communauté. Cela peut avoir lieu de trois manières : — par une interprétation restrictive ou *épikéie*, qui fait juger, en vertu d'une raison spéciale, qu'un certain cas n'était pas compris dans l'intention du législateur, malgré la généralité des termes de la loi ; — par un *privilége*, qui est l'exemption ordinaire et permanente de la loi, accordée à un individu ou, plus souvent, à une certaine classe de personnes ; — par une *dispense*, c'est-à-dire par la remise exceptionnelle de l'obligation que l'autorité publique fait à une personne, ou pour un cas particulier, l'obligation subsistant pour les autres.

171. — Les politiques modernes ont fait à peu près disparaître du droit civil l'usage des dispenses, car, d'une part, ils ont partagé la puissance législative entre

plusieurs personnes ou plusieurs assemblées, dont le concours est difficile à obtenir dans les cas particuliers, et ordinairement subits et imprévus, qui demandent une dispense; et d'autre part, le même principe de défiance qui leur a fait ôter au prince ou au magistrat suprême le pouvoir de faire la loi, les a portés à leur refuser aussi tout droit d'y déroger, pour quelque cause que ce soit. Ces gens-là ne respectent que ce qui est écrit et constitué au nom et par l'autorité réelle ou fictive du peuple. Quant au prince et aux magistrats, qu'ils considèrent moins comme les chefs de la nation que comme ses délégués et ses esclaves, pour ne pas dire ses ennemis, ils s'efforcent de leur enlever toute liberté et toute initiative dans l'administration des affaires publiques, où ils cherchent plus une égalité mathématique qu'une équité morale. La tradition constante de tous les législateurs, qui avaient toujours compté le droit de dispense parmi les moyens d'une bonne administration, montre assez combien ce procédé moderne est opposé à la nature, et s'éloigne d'un gouvernement sage et paternel.

Il faut donc établir que le législateur, en principe, a le droit de dispenser de ses propres lois; car l'obligation dépendante de sa volonté, comme il a pu la constituer, il peut aussi la faire cesser, ou totalement par l'abrogation, ou *à fortiori* par une dispense. Il y a plus, lors même que le prince ou le magistrat suprême ne posséderaient pas seuls la plénitude du pouvoir législatif, il serait encore d'une bonne administration de leur accorder le droit de dispense, qui ne peut guère être

exercé par une législature collective, et sans lequel cependant les lois deviennent souvent trop dures ou même iniques (1).

La dispense accordée par le législateur suprême, lors même qu'elle est illicite faute d'une cause raisonnable, est néanmoins valide et fait cesser l'obligation de la loi. Il en est autrement de la dispense accordée par un magistrat inférieur; la dispense qu'il donne n'a d'effet que dans les limites du pouvoir qui lui est délégué, et cette délégation suppose toujours qu'il ne dispensera pas sans une juste raison.

(1) S. Thomas expose très-bien en ces termes les raisons et l'usage du droit de dispense : *Contingit quandoque quod aliquod præceptum quod est ad commodum multitudinis ut in pluribus, non est conveniens huic personæ vel in hoc casu, quia vel per hoc impediretur aliquid meliùs, vel etiam induceretur aliquid malum, sicut ex suprà dictis patet. Periculosum autem esset ut hoc judicio cujuslibet committeretur, nisi fortè propter evidens et subitum periculum, ut suprà dictum est. Et ideò ille qui habet regere multitudinem, habet potestatem dispensandi in lege humanâ quæ suæ auctoritati innitur; ut scilicet, in personis vel in casibus in quibus lex deficit, licentiam tribuat, ut præceptum legis non servetur. — Si autem absque hâc ratione pro solâ voluntate licentiam tribuat, non erit fidelis in dispensatione, aut erit imprudens : infidelis quidem, si non habet intentionem ad bonum commune; imprudens autem, si rationum dispensandi ignoret.* » — Vainement les partisans d'une égalité rigoureuse objecteraient-ils que la dispense est une odieuse acception de personne; le S. Docteur leur répond : « *Non esse acceptionem personarum, si non serventur æqualia in personis inæqualibus. Undè quandò conditio alicujus personæ requirit rationabiliter ut in eâ aliquid specialiter observetur, non est personarum acceptio, si ei aliqua specialis gratia fit.* » (1, 2, q. 97, art. 4.)

ARTICLE VI

DE LA COUTUME

172. — On définit la coutume : *un droit non écrit, introduit par les mœurs constantes du peuple, avec un certain consentement du législateur.* — On distingue trois sortes de coutumes : — La coutume conforme à la loi, qui détermine seulement la manière d'appliquer celle-ci, et qu'on appelle avec raison sa meilleure interprète; — la coutume en dehors de la loi, qui introduit une nouvelle obligation sans aucune ordonnance publiquement promulguée par le législateur, mais en vertu de la volonté tacite des sujets qui s'obligent, sans opposition de la part du prince, à agir constamment, d'une certaine manière, surtout dans les choses qui concernent le droit privé, comme les contrats, les héritages, etc.; — la coutume contraire à la loi, qui abroge entièrement ou en partie une loi préexistante.

Les partisans du contrat social veulent tirer de la force obligatoire de la coutume un argument en faveur de la souveraineté du peuple; mais cette prétention est sans fondement, puisque le consentement au moins négatif du législateur est nécessaire pour donner force de loi à la coutume. Ainsi, lorsqu'on dit que toute loi est d'abord un fait qui passe ensuite en loi, et que celle-ci n'est que l'expression d'un fait, cela ne signifie pas qu'un fait ou une utilité sociale suffisent seuls pour constituer une loi par eux-mêmes sans l'intervention de l'autorité publique; mais cela indique

seulement que cette autorité, lorsqu'elle est prudente, cherche dans les faits préexistants le motif de ses lois. En effet, un sage législateur accommode ses lois aux mœurs autant que la raison le permet, et n'entreprend pas de renouveler *à priori*, ou, pour mieux dire, de bouleverser et de ruiner toutes les institutions d'un Etat en vertu de je ne sais quelle théorie spéculative, comme on l'a si souvent fait de nos jours.

173. — La coutume, lorsqu'elle n'a rien qui répugne à l'honnêteté, doit donc être traitée avec grand respect par le législateur; car elle est ordinairement fondée sur une convenance spéciale avec les circonstances particulières à tel ou tel peuple, convenance qui constitue l'utilité respective requise dans la loi (163). Nous ne pouvons souscrire à l'opinion de ceux qui méprisent les coutumes et surtout les coutumes antiques et traditionnelles comme une règle vague, et qui lui préfèrent les lois écrites et conçues *à priori,* même dans les matières de droit privé. Car, même en supposant vrais le vague et l'obscurité que l'on reproche à la coutume, il est aisé d'y remédier en l'écrivant, non à la vérité par forme de décret, comme les lois que l'on appelle écrites; mais pour ainsi dire historiquement, ainsi que cela s'est fait aux XVe et XVIe siècles pour le droit coutumier de la France (1). D'ailleurs cette sorte

(1) Charles VII ordonna le premier la rédaction des coutumes en 1453, et Louis XI renouvela cet ordre en 1480; mais ce n'est qu'en 1505 que commença l'approbation et la publication des coutumes rédigées; et plusieurs ne l'étaient pas encore en 1600. — V. *Œuvres de Klimrath*. t. II, p. 135.

de droit est beaucoup plus stable que l'autre, tant par le respect qui s'attache à l'antiquité que par les obstacles qu'il oppose à un législateur ami des nouveautés, auquel il ne permet pas de bouleverser par un caprice le droit du pays et l'état des familles, ce qui ne se fait jamais sans un grand dommage pour la société et sans de nombreuses violations de la justice. L'expérience montre en effet que là où on veut tout écrire, il n'y a rien de stable : *plus on écrit, plus l'institution est faible,* dit de Maistre, et il est facile d'en assigner la raison : c'est que rien n'empêche un homme d'effacer ce qu'un homme a écrit, tandis que personne n'ose toucher sans une grande nécessité à ce qui, n'ayant aucun auteur certain, est néanmoins consacré de temps immémorial par les mœurs de tout le monde. De là résulte la stabilité qui, pour être odieuse au rationalisme spéculatif, n'en a pas moins toujours été regardée par les vrais sages comme la condition du salut et de la prospérité publique. Cette doctrine ne saurait plaire aux politiques qui veulent établir partout des assemblées permanentes de législateurs et une fabrique quotidienne de lois; car, pour occuper ces fonctionnaires législatifs, il faut bien tout remuer sans cesse dans la société. Aussi reste-t-il peu d'institutions qui n'aient été renouvelées plusieurs fois depuis un demi-siècle, et l'on voit telle société qui, dans le même espace de temps, s'est donnée plus de quarante mille lois. Un autre inconvénient notable pour la liberté civile des sujets, c'est que les pouvoirs, tourmentés par ce besoin de légiférer, non contents de l'appliquer

aux affaires publiques et générales, envahissent despotiquement le domaine des droits privés et des affaires domestiques, réglant par des décrets solennels les circonstances les plus minutieuses qui sont l'objet propre des usages locaux ou de l'initiative personnelle de chacun (1). Sur ce sujet, auquel se rattachent une partie des abus qui désolent les sociétés modernes, on peut voir ce que disent *passim* MM. de Maistre, de Bonald, de Haller, Rubichon, etc.

174. — Pour expliquer l'origine de la coutume, soit qu'elle étende, soit qu'elle restreigne la loi, il faut remarquer que souvent les lois générales, surtout dans un grand Etat, ne statuent rien par rapport à certaines actions, que réclame cependant le bien de telle cité ou de telle province dépendantes de cet Etat. Alors, comme la multitude se porte spontanément aux choses qui lui sont utiles et nécessaires, il arrive que la plupart des habitants de cette cité ou de cette province exercent constamment ces actions, comme leur étant commandées par l'utilité publique, et avec l'intention et le désir qu'elles deviennent obligatoires pour tous ; afin que la dissidence de quelques-uns ne tourne pas au préjudice commun. D'autre part, à cette intention se joint le consentement

(1) Notre *Bulletin des lois* contient un exemple curieux entre mille de cette manie législatrice poussée à l'excès. On y lit un décret (du 25 mars 1811) fixant avec toute la solennité des lois les plus importantes, et le Conseil d'Etat entendu, le *menu* de l'hôtel des Invalides. Cette pièce, adressée à tous les tribunaux, administrations et communes, apprend aux Français que ces militaires auront pour pitance à certains jours, *un œuf et demi avec-sauce ou trois œufs sans sauce !*

au moins négatif du prince qui n'y fait point opposition. Il peut même arriver que cette manière d'agir soit confirmée par quelque statut municipal. Ainsi s'établit peu à peu, en dehors des lois écrites et solennellement promulguées par le prince, un droit nouveau, qui peut s'étendre de la même manière à tout le royaume.

Plusieurs expliquent la formation de cette obligation coutumière, à l'aide d'un pacte tacite par lequel les sujets se seraient engagés à agir toujours de la même manière. Mais ce mode d'explication, que l'on applique encore à d'autres choses, a toujours l'inconvénient grave de reposer sur une supposition fausse. Qu'est-ce que ce prétendu pacte tacite, sinon un pacte qui, de fait, n'a jamais existé, une convention qui n'a point été convenue? Et alors que peut-il produire et quelle explication valable en peut-on tirer? Comment surtout cette explication pourrait-elle s'appliquer à ceux qui répugnent à cette coutume (et il y en a toujours), puisque les pactes n'ont d'effet qu'entre ceux qui les forment? Il paraît plus simple de s'en tenir au désir dont nous avons parlé de s'obliger et de voir obliger les autres, désir qui, joint à la volonté au moins présumée du législateur, tire de celle-ci son complément et l'efficacité qui lui manque pour former le lien de l'obligation. Au lieu donc de parler de pacte tacite et imaginaire, il nous semble mieux d'attribuer la formation de l'obligation au concours de ces trois choses : l'intention qu'ont la plupart de ceux qui établissent l'usage, de s'obliger à le suivre; leur désir de voir cette obligation étendue à tous, et la ratification de ce désir par le consentement légal ou pré-

sumé du législateur. Si cette explication laisse quelque chose à désirer, elle ne s'appuie du moins sur rien de faux, et c'est ce qui nous la fait préférer.

175. — Quant à la coutume contraire à la loi, elle tire son origine de ce que cette loi, faite pour toute la société, et utile à la plupart des parties qui la composent, est regardée par un grand nombre de personnes comme inopportune ou nuisible dans quelqu'une des provinces, à raison de certaines circonstances particulières. Il arrive de là que cette loi n'y est observée par presque personne, sans que l'on regarde cette violation comme méritant d'être punie, et que le législateur, en n'urgeant pas l'exécution de la loi, semble être de connivence. Ce qui arrive dans une province peut arriver dans l'Etat entier, surtout lorsque les circonstances dans lesquelles a été portée une loi déjà ancienne ne sont plus les mêmes, et alors la loi se trouve tacitement abrogée pour tous.

Comme on le voit, deux éléments se trouvent dans la constitution de la coutume : — 1° Le fait, c'est-à-dire les mœurs des sujets, qui indiquent l'utilité et la convenance d'un usage; c'est ce qu'on appelle la *coutume de fait*. 2° Le consentement tacite du législateur, qui lui donne proprement son autorité et en fait une *coutume de droit* ou *juridique*, ce qui ne pourrait provenir de la seule intention des sujets, ni à plus forte raison du pacte fictif que l'on voudrait supposer de leur part.

176. — Ce consentement du législateur peut être de deux sortes, le consentement personnel ou le consentement légal, d'où résultent pour la coutume deux ma-

nières de se légitimer : la voie de *connivence* et la voie de *prescription*. La coutume s'établit par connivence et par un consentement personnel, exprès ou tacite, du législateur, lorsque celui-ci, connaissant le fait de la coutume et pouvant s'y opposer, ne le fait pas; lors même qu'il lui causerait du déplaisir : car autre chose est ce qui *plaît* au législateur, autre chose ce qu'il *veut;* et pour lui, comme pour le marchand qui jette à regret ses trésors, afin d'éviter le naufrage, il peut y avoir une volonté prédominante qui fasse taire de simples désirs.

La coutume s'établit par voie de prescription et de consentement légal ou présumé, lorsqu'elle remplit, même à l'insu du législateur, certaines conditions déterminées antécédemment par le droit pour qu'elle soit reconnue obligatoire; et parmi ces conditions se trouve un laps de temps que l'ancien droit fixait communément à dix années. Mais les législations modernes, bien que muettes sur ce point, semblent ne pas se reconnaître soumises aux dérogations introduites par la coutume; et les légistes d'aujourd'hui n'admettent guère l'abrogation des lois par désuétude. Dans la voie de prescription, le consentement du législateur est seulement présumé en vertu du droit qui admet la coutume revêtue de telles conditions; c'est pourquoi on l'appelle aussi consentement *légal*. Cette prescription de la coutume diffère en plusieurs points de la prescription proprement dite qui a lieu entre les particuliers pour leurs droits privés; car celle-ci n'exige point le consentement du maître pour le dépouiller de ses droits; mais elle demande régulièrement titre et bonne

foi, et s'accomplit par des périodes de temps fort diverses; tandis que la prescription des coutumes regarde la communauté entière, exige un consentement quelconque de son chef, et peut commencer de mauvaise foi; de plus, son objet n'est point immédiatement la translation des domaines, mais l'établissement ou l'abrogation d'une obligation légale.

177. — La coutume tenant lieu de loi, doit, comme celle-ci, être raisonnable, au moins négativement, c'est-à-dire n'être point contraire à l'honnêteté, nuisible au bien public ou dangereuse pour l'Etat. Le simple fait d'opposition à une loi existante, n'empèche pas une coutume d'être raisonnable; sans quoi il ne pourrait y avoir d'abrogation par désuétude. C'est donc au jugement des sages et à la prudence des magistrats qu'il faut laisser l'appréciation des coutumes sous ce rapport, selon les circonstances; et, quoique ceux qui agissent les premiers contre la loi ne soient pas exempts de faute, la coutume est censée raisonnable lorsqu'elle est telle, qu'abstraction faite de la loi contraire, il n'y aurait pas lieu de la blâmer. Alors l'obstacle que lui fait cette loi disparaît peu à peu par l'abrogation tacite de celle-ci.

Les actes qui établissent une coutume doivent être des actes du peuple, et non pas de quelques hommes seulement; ils doivent être fréquents, publics, uniformes et libres, et non procéder d'une crainte grave, de l'erreur ou de l'ignorance. Enfin ils doivent être exercés avec l'intention d'établir l'obligation légale ou de l'abroger. La coutume a les mêmes effets que les

autres lois ; elle produit l'obligation, établit la pénalité, abroge l'une et l'autre, valide les actes annulés par le droit, ou annule au contraire ceux qu'il reconnaissait valides ; enfin elle interprète la loi et en détermine l'application.

178. — La coutume peut être abrogée ou par la loi ou par une coutume contraire (1) ; mais la réprobation antécédente que fait le législateur de toute coutume future opposée à sa loi, ne rend pas son établissement à jamais impossible. Elle ne conserve cet effet qu'autant que l'on peut prudemment juger, d'après les circonstances, que cette volonté *irritante* persévère encore actuellement dans le législateur ou dans ses successeurs. Une coutume particulière n'est point abrogée par une loi générale, à moins que celle-ci ne fasse mention expresse de la première. Cette décision est fondée sur l'intention présumée du législateur.

On peut voir de plus amples développements sur tout ce qui regarde la coutume dans le septième livre du traité des lois de Suarez, qui traite fort bien ce sujet.

(1) Voyez S. Thomas, 1, 2, q. 97, a. 3.

LIVRE V

DE LA CONSCIENCE MORALE RÈGLE INTÉRIEURE DES ACTES HUMAINS

CHAPITRE I

NOTIONS PRÉLIMINAIRES

179. — La loi est la règle extérieure et *objective* des actions humaines : celles-ci sont soumises en outre à une règle *subjective* ou intérieure, qui n'est autre que la connaissance de la première et qui en fait l'application. Or cette connaissance est de deux sortes : l'une générale, appelée *synderèse*, qui manifeste les principes des mœurs et les préceptes des lois considérés en eux-mêmes ; l'autre spéciale, qui fait l'application de cette science à chaque action particulière considérée avec toutes ses circonstances et comme devant être faite par nous à l'instant même. C'est la *conscience*, que l'on appelle *morale* pour la distinguer du *sens intime*, qui porte aussi le nom de *conscience*, bien qu'il ne soit qu'un simple témoignage de l'existence des faits internes, sans aucun rapport avec la direction des mœurs. Après ce que nous avons dit de la connaissance des lois, et spécialement de la loi naturelle, il ne nous reste rien à ajouter sur la *synderèse;* nous n'avons donc à traiter que de la *conscience*.

La *conscience morale* peut être envisagée sous un triple aspect : — 1° En tant que nous reconnaissons avoir fait ou n'avoir pas fait quelque chose : elle est alors un témoignage; c'est la mémoire appliquée aux choses morales. — 2° En tant que nous jugeons bon ou mauvais ce que nous avons fait : alors elle excuse ou elle accuse par le remords, et on l'appelle *conséquente*. — 3° En tant que nous jugeons qu'une chose doit être faite ou omise : c'est la *conscience antécédente,* objet propre de ce livre, et que l'on peut définir : *un jugement prononçant qu'une action qui doit être faite immédiatement est licite ou illicite.*

180. — Ce jugement de la conscience est la conclusion d'un syllogisme au moins virtuel, dont la majeure est un principe appartenant à la *synderèse*, et la mineure un jugement sur un fait ou une action particulière. Celui-ci est un acte de prudence, d'expérience ou de foi pratique, par lequel on prononce que, dans telle action individuelle, se trouvent l'objet, la fin et les circonstances qui rendent généralement licites ou illicites les actions de même espèce, d'où l'on conclut que cette action l'est aussi. La conscience antécédente peut avoir trois effets : 1° *prescrire* ou *défendre* ce qu'elle juge devoir être fait ou omis, en vertu de quelque précepte. 2° *Conseiller* ce qu'elle juge être plus parfait, mais non obligatoire. 3° Et *permettre* simplement ce qu'elle regarde comme n'étant ni commandé, ni même conseillé.

La conscience peut être relâchée ou scrupuleuse. La première juge trop facilement et contre la vérité,

sur des motifs légers favorables à la passion, qu'une action est permise ou qu'une faute est légère. La seconde, au contraire, s'appuyant sur des raisons futiles, craint avec trouble et anxiété qu'il n'y ait du mal dans une action qu'aucune loi ne défend.

181. — La conscience se divise en *vraie* et *fausse* ou *erronée*, selon que son jugement est conforme ou contraire à la vérité. Elle est erronée *vinciblement* ou *invinciblement*, selon que l'erreur qu'elle renferme peut ou non être dissipée. — De même la conscience vraie peut être certaine ou incertaine, selon qu'elle adhère fermement à la vérité ou qu'au contraire elle n'en perçoit pas clairement les fondements.

Ainsi la conscience se divise en *vraie* et *fausse*, et se subdivise en *vraie certaine* et *vraie incertaine*, — en *fausse vinciblement erronée* et *fausse invinciblement erronée*. — A la conscience incertaine appartiennent la conscience *probable*, qui juge de la moralité d'une action d'après des raisons vraisemblables, mais qui cependant n'excluent pas toute crainte d'erreur, et la conscience *douteuse*, qui demeure en suspens sur la moralité de l'action. Celle-ci n'est donc proprement, en tant qu'on la distingue de la conscience probable, ni un jugement, ni une conscience, puisqu'elle ne prononce rien; mais une simple ignorance.

182. — La certitude est de deux sortes : l'une *directe*, l'autre *réflexe*. — La première résulte de la démonstration de la proposition dont il s'agit, considérée en elle-même : on appelle *direct* le jugement de la conscience qui regarde cette proposition. — La seconde

s'obtient par un principe extrinsèque à la proposition dont il s'agit, principe auquel on a recours parce qu'on ne peut prouver directement, en considérant l'action en elle-même, qu'elle est licite; ce jugement de la conscience s'appelle *réflexe*. Les principes à l'aide desquels on parvient à le former sont appelés *principes réflexes*. Ainsi, par exemple, si, considérant une action en elle-même, il me paraît plus probable qu'elle est licite, sans que j'en aie toutefois la certitude, j'ai recours à un principe certain par ailleurs, savoir : qu'il est permis de suivre l'opinion la plus probable. Je puis, à l'aide de ce principe, juger avec une certitude réflexe que cette action m'est en ce moment permise, et ainsi je me forme une conscience pratiquement certaine, tout en conservant un doute spéculatif sur la licéité de l'action en elle-même.

Le *doute* est la suspension de l'intelligence entre l'affirmation et la négation. On divise le doute en *positif, négatif* et *mixte*. Le premier est la suspension de l'esprit pour des raisons graves et opposées entre elles. — Le doute *négatif* est la suspension de l'esprit à cause de l'absence de toute raison, au moins de toute raison grave, pour l'une ou l'autre partie d'une alternative : c'est une pure ignorance. — Le doute *mixte* est la suspension de l'esprit entre deux propositions contradictoires, dont l'une s'appuie sur des raisons graves, qui ne sont cependant pas démonstratives, et l'autre n'a pour elle aucune raison de quelque valeur. Celui-ci, comme le doute positif, rentre dans le cercle de la probabilité.

En matière de mœurs, on appelle doute *spéculatif* (1) celui qui a pour objet la licéité de l'action considérée en elle-même et en général; et doute *pratique* celui qui a pour objet la question de savoir si actuellement il m'est permis, au moins en vertu de principes réflexes, de faire telle action.

Nous traiterons dans les chapitres suivants de la conscience *droite*, c'est-à-dire vraie et certaine tout à la fois; de la conscience *erronée*, et des principes réflexes propres à former la conscience.

CHAPITRE II

DE LA CONSCIENCE DROITE

183. — Tous conviennent que la conscience droite, c'est-à-dire vraie et en même temps certaine, au moins par des principes réflexes, peut seule être prise comme règle des mœurs. Si plusieurs disent que pour agir prudemment, il suffit d'une certitude morale, large et imparfaite, tandis que les autres requièrent une certitude stricte et absolue, ils diffèrent plus dans les mots que dans le fond des choses. En effet, comme dans les choses morales l'homme ne peut que rare-

(1) En général on appelle *pratiques* les propositions dont l'attribut est le mot *licite* ou *illicite;* les autres sont dites *spéculatives*. Toutefois, dans les questions morales, on appelle souvent *spéculatives* aussi les propositions qui prononcent sur la licéité, lorsque la question est envisagée d'une manière générale et abstraite; et le nom de *pratiques* est réservé à celles qui prononcent sur la licéité d'une action individuelle, en tant qu'il s'agit de la faire en telles circonstances déterminées.

ment et très-difficilement parvenir d'une manière *directe* au-delà de la certitude morale imparfaite, la condition de sa nature exige qu'il puisse agir lorsqu'il l'a obtenue. Or cette nécessité fournit un principe réflexe absolument certain qui, étant appliqué extrinsèquement à la certitude morale imparfaite directement acquise, la fortifie et l'élève à la hauteur d'une règle pratique absolument certaine. Car il serait absurde de supposer que Dieu exige constamment de l'homme une certitude directe absolue, qui lui est moralement impossible. Cela posé, nous passons aux propositions qui établissent la vraie doctrine.

PROPOSITION I

La conscience vraie, mais incertaine, n'est pas une règle sûre pour les mœurs.

184. — *Preuve.* Une conscience imprudente et téméraire ne peut être une bonne règle d'action, et telle est la conscience vraie, mais incertaine. Car c'est agir imprudemment que de juger au-delà de la valeur du motif sur lequel le jugement s'appuie. Or c'est précisément ce que fait celui qui juge actuellement permise une action dont il ne voit pas clairement l'honnêteté actuelle, soit directement dans l'action elle-même, soit à l'aide de quelque principe réflexe. N'ayant que des raisons incertaines et dont la vérité n'est pas évidente, son jugement renferme une supposition gratuite, et est par conséquent imprudent et téméraire. Il ne peut donc être une règle sûre d'action.

PROPOSITION II

La conscience certaine est régulièrement la règle sûre en matière de mœurs.

185. — *Preuve.* Il n'est permis à personne de s'exposer au danger probable de commettre une faute formelle : aux yeux de la morale, ce serait déjà s'en rendre coupable. Or celui qui agit sans connaître avec certitude l'honnêteté de l'action qu'il pose, s'expose à ce danger. Car celui qui dit : *Il est probable que je pécherai réellement en faisant cette action*, s'expose à l'éventualité que porte avec elle cette probabilité ; et il ne s'éloigne pas de la faute qu'il se voit exposé à commettre dans l'action. Mais cette disposition est mauvaise, parce que l'homme doit toujours être disposé à s'éloigner de toute faute. En effet celui qui veut le mal s'en rend coupable par cela même, et celui-là veut le mal, qui agit sans être assuré de la bonté de son action. Car celui qui agit veut tout ce qu'il voit dans son acte ; or celui qui agit dans le doute, voit dans son acte une faute probable. Il la veut donc, et par conséquent il n'a point pour tous les cas cet éloignement du mal, sans lequel la volonté humaine ne saurait être droite. Donc le dernier *dictamen* sur l'honnêteté de l'action doit régulièrement être certain. Je dis *régulièrement*, parce que, comme nous le verrons, il peut arriver accidentellement qu'une conscience erronée d'une manière invincible soit une règle pour les mœurs. La raison en est qu'elle imite subjectivement la certitude en quelque

manière, et que l'absence de vérité qui la vicie ne peut être imputée à celui qui agit.

186. — COROLLAIRE I. — « Il n'est donc jamais permis d'agir dans un doute pratique sur la bonté de l'acte qui est à poser actuellement. »

Celui qui doute de l'honnêteté de cet acte doit ou *résoudre* le doute s'il le peut, en se prouvant par des principes directs la vérité spéculative de la proposition douteuse; ou le *déposer* en se démontrant par un principe réflexe que, dans la circonstance, cette action est pratiquement licite ou illicite pour lui; ou enfin, s'il ne peut faire ni l'un ni l'autre, il doit embrasser le parti le plus sûr; c'est-à-dire celui qui l'éloigne le plus du danger de faire quelque chose contre la loi.

187.— COROLLAIRE II. — « Il n'est jamais permis d'agir contre la conscience dictant actuellement que telle chose doit être faite ou omise; car ce serait agir sans règle et par conséquent avec une grande imprudence. »

Toutefois cette règle ne peut pratiquement s'appliquer à la conscience scrupuleuse; car celle-ci s'appuyant dans ses opinions sur des raisons futiles, que le scrupuleux est obligé de mépriser par obéissance à l'autorité, celle-ci est pour lui comme un principe réflexe universel et suprême, en vertu duquel sa conscience doit être habituellement formée et fortifiée contre les vaines terreurs de sa conscience directe. Car ce n'est pas la conscience directe, mais bien la conscience réflexe et *formée*, en dernière analyse, qu'il faut toujours suivre.

CHAPITRE III

DE LA CONSCIENCE ERRONÉE

188. — La conscience *erronée* est un jugement déclarant licite ce qui est défendu par la loi ou illicite ce qui est permis : ce jugement est une erreur. Rappelons ici, pour plus de clarté, que l'erreur *invincible* est celle dont on n'a actuellement aucun soupçon, ce qui peut arriver de deux manières; ou parce que jamais on ne l'a remarquée, ou parce que, bien qu'on l'ait autrefois remarquée ou prévue, il ne reste plus de traces de cette advertance au moment où l'on agit.

L'erreur *vincible* est un jugement volontairement faux, déclarant licite ce qui est défendu par la loi ou illicite ce qui est permis. S'il a été voulu autrefois, mais qu'on n'y pense plus au moment de l'action, on dit qu'il est vincible et coupable dans sa cause, mais invincible actuellement. Ce dernier excuse de faute actuelle. Mais si l'on a, au moment d'agir, quelque advertance à l'erreur, il est actuellement vincible et n'excuse point du péché formel. C'est ce que montreront les propositions suivantes.

PROPOSITION I

Il est permis de suivre le jugement d'une conscience actuellement et invinciblement erronée : c'est même se rendre coupable que d'agir contre ce jugement.

189. — *Preuve de la première partie.* Celui qui agit d'après une conscience ainsi erronée, ne soupçonnant

même pas la malice de son acte, celle-ci est pour lui comme si elle n'existait pas et son action lui paraît tout-à-fait licite; cette action ne peut par conséquent lui être interdite par aucune loi. — En outre elle peut être faite par un motif vertueux; comme si quelqu'un, par exemple, ment par commisération, estimant que le mensonge est permis pour sauver un homme. Alors cette action est vertueuse, et par conséquent licite.

Preuve de la seconde partie. Celui qui agit contre sa conscience invinciblement erronée veut le mal. Car, ou il fait librement ce que sa conscience juge invinciblement défendu, ou il omet ce qu'elle juge pareillement commandé; l'un et l'autre est donc représenté à la volonté comme un mal. Ainsi, faisant la première chose, ou omettant la seconde, il veut ce qui lui appâraît illicite; il veut donc le péché, et par conséquent il s'en rend coupable (185).

En effet, l'objet du péché formel n'est pas la chose telle qu'elle existe en elle-même; mais bien la chose telle qu'elle est conçue dans l'esprit, puisque la volonté ne peut embrasser l'objet autrement qu'il ne lui est montré par l'intelligence. Or celle-ci le représente comme mauvais; la volonté, en y adhérant, veut donc le mal. Il n'est donc pas permis d'agir contre la conscience invinciblement erronée.

Confirmation des deux parties. La loi éternelle de Dieu permet ou défend une action, non pas précisément selon le bien ou le mal, qui est dans l'objet de cette action, pris en lui-même; mais selon le bien ou le mal qui apparaît dans l'esprit de l'agent, puisque

celui-ci ne peut être dirigé dans ses actes que par sa connaissance. Si donc l'intelligence propose invinciblement comme bon et licite ce qui est cependant mauvais en réalité, la volonté, en suivant ce jugement, d'abord ne peut pécher, parce que ce n'est point agir moralement contre une prohibition qu'elle ne connaît pas, et, de plus, elle est tenue de suivre ce jugement, s'il lui présente l'action comme prescrite; autrement elle agirait contre une obligation qu'elle croit exister et mépriserait équivalemment la loi. Elle agirait donc indirectement contre la conscience vraie et certaine, qui lui commande alors de faire ce qu'elle juge devoir être fait, quelque soit la valeur réelle de ce jugemeut. — De même celui qui fait une bonne action, en la croyant mauvaise, veut le mal comme s'il se trouvait réellement dans cette action, parce que sa volonté se porte sur l'objet envisagé comme mauvais. Il pèche donc formellement, comme celui qui agit contre une conscience droite et vraie. Ainsi notre proposition reste démontrée sous tous les rapports.

PROPOSITION II

Il n'est pas permis de suivre une conscience vinciblement erronée ni d'agir contre elle.

190. — *Preuve de la première partie.* Toute transgression volontaire d'une loi existante est coupable : or celui qui agit contre une conscience vinciblement erronée, transgresse volontairement une loi existante, car cette erreur a pu moralement et a dû être évitée, soit actuellement, soit au moins dans la cause. — 1° Et

d'abord si elle est vincible actuellement, car cela suppose une certaine advertance au danger de se tromper et à l'obligation d'examiner, qui rend l'erreur et la faute qu'elle entraîne actuellement volontaires. — 2º Il en est de même si l'erreur volontaire autrefois ne peut plus être dissipée, faute d'advertance actuelle ; car, bien qu'elle soit maintenant invincible, elle a pu et dû alors être évitée. Elle est donc volontaire dans la cause, ainsi que la faute qui en résulte. Ainsi l'homme, suivant une telle conscience, ne pèche pas, il est vrai, en ce moment ; mais il fait néanmoins une action volontaire et imputable dans la cause, et il a péché autrefois en posant celle-ci selon le degré d'advertance qu'il avait aux suites futures de son ignorance coupable (99).

Preuve de la seconde partie. La persuasion fausse et vincible qu'une chose doit être faite ou omise, fait regarder comme mauvais l'acte opposé à ce jugement de la conscience. Mais celui-là fait mal certainement, qui croit mal faire ; car la volonté embrasse son objet tel que l'intelligence le lui présente, et ici elle le présente comme mauvais ; il y a donc faute à l'accepter. Par conséquent il n'est pas permis d'agir contre la conscience vinciblement erronée actuellement. Je dis *actuellement*, parce que si déjà on ne pense plus à l'erreur, la conscience devient pour ce moment invinciblement erronée et doit servir de règle (189), l'erreur et la faute ne pouvant plus être imputées que dans la cause, comme on vient de l'expliquer.

191. — COROLLAIRE I. — « Celui qui a une

conscience invinciblement erronée est donc tenu de la suivre. »

Car bien qu'elle ne soit pas par elle-même et directement une règle droite d'action, elle le devient indirectement et d'une manière réflexe; et par conséquent l'acte qu'elle dirige est moralement bon.

192. — COROLLAIRE II. — « Celui qui a une conscience vinciblement erronée, ne pouvant ni la suivre ni y résister sans pécher, est tenu de la déposer, c'est-à-dire de la réformer. »

Car d'une part on suppose que cela lui est possible, et de l'autre il a l'obligation d'éviter le mal.

193. — COROLLAIRE III. — « On peut tirer de ce qui précède la règle à suivre pour une conscience perplexe. »

La conscience perplexe est un jugement erroné qui montre une faute inévitable, quelque choix que l'on fasse entre deux choses proposées comme actuellement obligatoires, et cependant incompatibles. Or, si cette conscience est erronée vinciblement, on doit la déposer, comme il vient d'être dit. Si elle est erronée invinciblement, ne pouvant la déposer, on doit choisir ce qui paraît le moindre mal. Que si les choses paraissent également mauvaises, le choix est libre et exempt de faute : car nul n'est tenu à l'impossible; or, dans la circonstance, il n'est pas possible d'éviter ce qui paraît un mal; il n'y a donc plus d'obligation de l'éviter, et partant toute faute disparaît.

CHAPITRE IV

DES PRINCIPES PROPRES A FORMER LA CONSCIENCE

194. — Se former la conscience, c'est acquérir la certitude que l'on agit comme il faut; ce qui peut se faire de deux manières : ou par des principes directs, ou à l'aide de principes réflexes.

La conscience se forme par des principes directs, lorsqu'elle est la conclusion d'un syllogisme dont les deux prémisses manifestent l'honnêteté intrinsèque de l'objet de l'action dont il s'agit, comme dans cet exemple :

Toute action qu'aucune loi ne défend est permise.

Or aucune loi ne m'interdit la chasse en ce moment.

Il m'est donc permis de chasser.

On suppose les deux prémisses certaines. Comme on le voit, il ne peut s'élever aucune difficulté sur la conscience formée directement. Il en est autrement de la conscience formée d'une manière réflexe.

La conscience se forme d'une manière réflexe, lorsqu'à défaut d'une conclusion tirée de principes directs et certains, on a recours à quelque principe extrinsèque pour former un nouveau syllogisme, dont la conclusion déclare avec certitude que l'action peut être faite sans faute. Ainsi, par exemple, je raisonne d'abord ainsi :

Toute action qui n'est défendue par aucune loi est licite.

Or il est plus que probable qu'aucune loi ne m'interdit actuellement la chasse.

Il est donc plus probable que je puis chasser.

Cette conclusion directe est incertaine par elle-même, et par conséquent elle ne suffit pas pour former la conscience.

Mais si je forme maintenant un nouveau syllogisme en lui donnant pour majeure ce principe pris pour certain :

Il est permis d'agir avec une probabilité spéculative de l'honnêteté de l'action, au moins lorsque cette probabilité est plus grande que la probabilité contraire.

Et en prenant pour mineure cette conclusion du premier syllogisme :

Il est spéculativement plus probable que la chasse m'est permise.

Je pourrai pratiquement conclure ainsi avec certitude :

Donc je ne serai pas coupable en me livrant à la chasse.

La nécessité d'un principe réflexe est manifeste; car, la conclusion tirant toute sa certitude des prémisses, si celles-ci sont douteuses ou seulement probables, elles ne sauraient par elles seules produire une conclusion certaine comme doit l'être une conscience droite : il faut donc l'obtenir par un autre moyen.

Or la question ici est de savoir quelle est l'efficacité de la probabilité pour atteindre ce but, ou en d'autres termes, si, à défaut d'un jugement direct certain, une

opinion seulement plus probable (nous n'examinerons pas ici si une moins probable suffirait) peut en tenir lieu, en vertu du principe réflexe employé dans le syllogisme ci-dessus : *Il est permis d'agir avec une probabilité spéculative comparativement plus grande de l'honnêteté de l'action;* c'est-à-dire que l'on demande si ce principe lui-même est vrai et certain.

Telle est la question si vivement agitée, depuis deux siècles surtout, parmi les moralistes. Après avoir donné d'abord quelques notions nécessaires à son intelligence, nous l'exposerons brièvement, autant que le demande notre but, et de telle sorte que le lecteur puisse bien comprendre l'état de la question et savoir ce qu'elle renferme d'absolument certain, laissant aux théologiens le soin de discuter les questions plus délicates.

195. — Il faut remarquer d'abord : 1° que si, après un examen diligent, on reste dans un doute *négatif* sur l'honnêteté de l'action qu'il s'agit de faire, n'ayant aucune raison de quelque valeur ni pour ni contre l'existence d'une loi qui la prohibe, cette ignorance suffit pour former la conscience sans rechercher d'autres principes, car tout le monde convient qu'une loi purement et simplement ignorée, comme on le suppose ici, n'oblige en aucune façon.

2° Il en est de même, à plus forte raison, si on trouve des raisons positives, quoique non certaines, contre l'existence de la loi, et aucune en faveur de cette existence.

3° Toute la question est donc de savoir si, lorsqu'il existe des motifs graves, quoique incertains, tant en

faveur de la loi qu'en faveur de la liberté, la probabilité moindre, égale ou plus grande, militant pour celle-ci, peut affranchir de l'obligation de garder la loi douteuse.

On distingue en morale l'opinion *sûre (tuta)* et celle qui ne l'est pas. L'opinion *sûre* purement et simplement est celle qui éloigne tout danger de péché formel; l'opinion *non sûre* (*non tuta)* est celle qui laisse subsister ce danger. — Si l'on examine une opinion sûre, comparativement à celle qui lui est opposée, elle peut être plus ou moins sûre : *plus sûre*, si elle exclut à la fois le danger du péché formel et du péché matériel; *moins sûre*, si elle exclut le danger du péché formel; mais non celui du péché matériel.

L'opinion est dite *favorable à la loi* lorsqu'elle prononce qu'une chose est illicite et doit être évitée, par exemple, que la peinture est une œuvre servile et illicite aux jours de fêtes. — On la dit *favorable à la liberté* si elle déclare qu'une action qui semblerait, sous un certain aspect, opposée à la loi peut cependant être faite sans faute, par exemple, qu'il est incertain que la peinture soit une œuvre servile, et que par conséquent il est permis de peindre aux jours de fêtes.

196. — L'*opinion* est l'assentiment que l'on donne à une proposition sans en percevoir clairement la vérité, et qui est par conséquent incertain. Si cet assentiment n'est fondé sur aucune raison, il est téméraire, puisque l'on se trouve alors dans une ignorance complète. S'il s'appuie sur une raison légère et facile à réfuter, on l'appelle *improbable* ou *faiblement probable*, ce qui

revient à peu près au même. Enfin il est *probable*, s'il est fondé sur une raison solide et grave.

La probabilité d'un jugement suppose donc deux choses : la première, qu'on ne puisse rien lui opposer de certain; la seconde, qu'il soit appuyé de raisons assez graves, quoique non certaines, pour que l'on puisse les défendre et résoudre des objections opposées, soit *positivement*, en prouvant la fausseté de celles-ci, soit *négativement*, en montrant que du moins elles ne sont pas péremptoires. Un tel jugement n'exclut jamais toute crainte d'erreur.

197. — La *probabilité* d'une proposition peut être *intrinsèque* ou *extrinsèque*. La première naît de motifs déduits par le raisonnement de la nature même de la chose, la seconde se forme par l'autorité ou le témoignage d'hommes que recommandent leur science, leur prudence et leur probité. La probabilité *intrinsèque* peut exister sans l'autre, lorsque la question est neuve et n'a pas encore été examinée par beaucoup de gens ; elle l'emporte sur la probabilité *extrinsèque*, puisqu'elle en est la base.

La probabilité *extrinsèque* suppose la probabilité *intrinsèque* et s'appuie sur elle, car elle repose sur cette présomption que, vu la diversité des esprits, une proposition ne pourrait réunir le suffrage de plusieurs hommes instruits, si elle n'avait pour elle des raisons graves, lors même que celles-ci nous seraient inconnues. C'est pour cela que celui qui tient une opinion contraire au sentiment d'hommes sages et instruits dans la matière, doit se défier de son propre jugement, et croire

que s'il est en désaccord avec eux, c'est qu'il ne connaît pas bien la valeur de leurs arguments.

Il n'y a que les hommes très-instruits dans les sciences morales, qui puissent juger de la probabilité intrinsèque d'une opinion ; car il faut, pour cela, savoir qu'on ne peut rien lui opposer de certain, et que les raisons qui l'appuient ne sont point détruites par des raisons contraires, ce qui demande beaucoup de connaissances et de sagacité. Il est peut-être encore plus difficile de juger comparativement du degré de probabilité de deux opinions.

Le jugement de la probabilité extrinsèque d'une opinion est plus facile. Il suffit pour cela, en supposant que l'on entende bien l'état de la question, de trouver cette opinion affirmée par des auteurs modernes dont l'autorité soit notoirement au-dessus de toute exception ; je dis *des auteurs modernes*, parce qu'on peut trouver dans les anciens quelques opinions dont la fausseté ait été reconnue depuis qu'ils ont écrit ; ce qui peut surtout résulter de quelque décision de l'Eglise, comme il en est intervenu plusieurs au XVII[e] siècle. Néanmoins il est aisé de voir qu'un tel jugement demande encore une certaine perspicacité, et une connaissance au moins médiocre de la science morale, qui ne peut guère se trouver dans les hommes qui n'en ont pas fait une étude spéciale. Ceux-ci ne peuvent régulièrement juger par eux-mêmes et doivent être conduits par voie d'autorité.

La probabilité de deux propositions contradictoires se détruit réciproquement, lorsque les motifs sur lesquels elle repose sont de même espèce et de même valeur,

et dans les questions de fait, lorsque les témoignages sont de même poids; il ne reste alors qu'une pure ignorance et un doute tout-à-fait négatif. Mais si les motifs sont tirés d'ordres divers, comme il arrive dans les questions de droit, chaque proposition peut garder sa probabilité, parce que leurs raisons ne sont pas contradictoires entre elles, mais sont déduites de principes différents. Chaque proposition peut donc rester assez bien établie, pour n'avoir rien de certain contre elle et pour résoudre d'une manière plausible les raisons qu'on lui oppose.

198. — La probabilité d'une opinion peut être *absolue* ou *relative*. La première est celle qui est reconnue au moins par la plupart des hommes instruits, comme étant fondée sur des raisons graves. La seconde est celle qui paraît telle après un examen suffisant à tel homme déterminé, doué de sagesse et de science.

La probabilité est *solitaire* ou *comparative*. La première est celle d'une proposition considérée en elle-même, et sans rapport avec celle de la proposition contradictoire. On l'appelle aussi quelquefois *absolue*, mais dans un autre sens que celui qui vient d'être indiqué. Elle peut être simple ou d'un degré plus élevé, si par exemple la proposition repose sur des motifs si puissants qu'elle approche de la certitude morale.

La probabilité *comparative* est celle dont on juge relativement à la probabilité de l'opinion contradictoire. Elle est de trois sortes; car une proposition peut être, comparativement à une autre, *plus* ou *moins* ou *également* probable.

Une proposition peut être plus probable que sa contradictoire en deux manières : ou bien parce qu'elle a pour elle des raisons positives et que l'autre n'en a point, ou bien seulement parce que ses raisons sont plus graves et plus solides que celles de l'autre. Cette supériorité dans la probabilité peut être faible et alors elle ne se distingue pas dans la pratique de la probabilité égale ; car son appréciation est très-difficile et presque subjective, variant comme la tournure des esprits. Mais si elle est notable, elle garde le nom et les priviléges de la *probabiliorité.*

La probabilité simple peut aussi être ou *légère,* si elle ne s'appuie qne sur des raisons qu'un homme instruit peut facilement réfuter ; ou *grave,* si ces raisons ne peuvent être convaincues de fausseté, et qu'on ne puisse par ailleurs lui opposer rien de certain.

199. — A ces définitions nous allons joindre un court exposé des systèmes qui ont été soutenus sur l'usage que l'on peut faire de la probabilité pour former réflexement la conscience.

I. — Le premier est le *rigorisme* ou *tutiorisme absolu* qui veut que l'on soit toujours tenu à suivre l'opinion la plus sévère, quel que soit le degré de probabilité de l'opinion contradictoire qui exempte de l'obligation. C'est celui des Jansénistes, dont l'Eglise a proscrit le sentiment en condamnant cette proposition qui l'exprime : *Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam.*

II. — A l'extrême opposé se trouve le *laxisme,* également réprouvé par l'Eglise, et qui enseigne qu'on

peut suivre l'opinion favorable à la liberté contre la loi, lors même qu'elle ne serait que *légèrement probable*. Certains casuistes ont soutenu ce système, à la suite de Caramuel.

III. — Le *tutiorisme mitigé* tient qu'il faut suivre l'opinion la plus sévère, à moins que la contradictoire ne soit extrêmement probable (*probabilissima*) ou la seule probable. Ce sentiment n'a point été expressément condamné comme les deux premiers ; toutefois on peut le regarder comme singulier et sans autorité, parce que ses fondements sont faibles et qu'il a très-peu de partisans.

Laissant donc de côté ces trois systèmes, il en reste trois autres qui sont reçus parmi les catholiques et sur lesquels ils disputent, pour le cas où la licéité de l'acte est seule en question ; car, pour les autres cas, tous s'accordent dans le sentiment que nous exposerons plus loin (200).

IV. — Le *probabiliorisme* enseigne qu'il faut suivre l'opinion tendant à obliger toutes les fois que l'opinion contradictoire, favorable à la liberté, n'est pas notablement plus probable.

V. — L'*équi-probabilisme* admet l'usage de l'opinion favorable à la liberté, pourvu qu'elle soit aussi probable que la contradictoire qui favorise l'obligation. Mais comme cette égalité se prend moralement, et non mathématiquement, ce système diffère peu en pratique du simple probabilisme sainement entendu ; car on peut à peine regarder comme solidement probable, une opinion qui l'est *beaucoup moins* que sa contradictoire.

VI. — Le *probabilisme* admet l'usage de l'opinion favorable à la liberté, pourvu qu'elle soit vraiment et solidement probable; encore qu'elle le soit moins que l'opinion contradictoire. On suppose toutefois, pour ne pas tomber dans le danger de laxisme, que l'excès de probabilité en faveur de l'opinion la plus sûre n'est pas très-notable; autrement celle-ci deviendrait extrêmement probable *(probabilissima)* et l'opinion opposée, favorable à la liberté, n'aurait plus qu'une probabilité légère *(tenuis)* ou douteuse. Si donc il était permis alors d'y adhérer, on ne saurait éviter le danger de laxisme dans la pratique, quoiqu'il en soit de la spéculation.

Voilà les trois systèmes qui ont donné lieu depuis deux siècles à de si vives controverses que nous ne voulons point reproduire ici. Nous nous bornerons à faire observer que de l'aveu de tous, lorsqu'il s'agit seulement de savoir si une action est honnête, il est *au moins* permis de suivre l'opinion qui est comparativement la plus probable. Mais lorsqu'il s'agit en outre de parvenir à une certaine fin qu'il faut nécessairement obtenir, tous admettent aussi une règle spéciale qu'exposera la proposition suivante.

PROPOSITION

On ne peut suivre une opinion simplement probable ou même plus probable; mais il faut s'attacher au parti le plus sûr dans tous les cas où il s'agit de l'emploi d'un moyen sans lequel une certaine fin nécessaire ne saurait être obtenue, et que la probabilité du moyen ne met pas cette fin en sûreté.

200. — *Preuve.* Celui qui est obligé d'atteindre une certaine fin, doit par là même choisir, autant qu'il le peut, des moyens qui l'y conduisent infailliblement. Or un moyen qui ne l'y conduirait que d'une manière seulement probable ou même plus probable, quand il est en concurrence avec un autre moyen absolument certain, ou du moins plus assuré que lui, ne satisfait pas à cette obligation; car, en le choisissant, l'homme ne fait pas tout ce qu'il peut pour s'assurer du succès. On ne peut donc l'employer en laissant de côté un moyen plus assuré; et par conséquent c'est l'opinion la plus sûre qui doit être préférée. Ainsi, par exemple, un chasseur qui, voyant de loin un objet, ignore si c'est un homme ou une bête fauve, ne peut tirer sur lui, quand même il croirait cette dernière opinion plus probable; parce que, si c'était un homme, la probabilité de l'opinion du chasseur n'empêcherait pas le meurtre, que celui-ci est cependant absolument obligé d'éviter.

201. — COROLLAIRE I. — « On doit donc suivre le parti le plus sûr lorsqu'il s'agit des moyens nécessaires au salut, comme est par exemple la profession de la vraie foi. »

Ainsi un hérétique qui, tout en jugeant les opinions de sa secte plus probables que les dogmes catholiques, regarderait cependant comme certain que l'on peut se sauver dans l'Eglise romaine, devrait s'attacher à celle-ci, car ce serait le parti le plus sûr, quoiqu'il en fût de la probabilité plus grande qu'il attribuerait à sa doctrine hérétique, et qui ne le sauverait pas dans

l'hypothèse de sa fausseté, admise par lui comme probable, et affirmée par l'Eglise romaine.

202. — COROLLAIRE II. — « Il faut donc aussi choisir le parti le plus sûr, en laissant de côté même le plus probable, lorsqu'il s'agit d'un fait dont il faut nécessairement assurer la validité. »

Ainsi, par exemple, celui qui serait obligé, comme cela peut arriver, à former validement un certain contrat, doit accomplir toutes les conditions et les formalités sans lesquelles la validité de ce contrat demeurerait incertaine, encore qu'elle fût plus probable.

203. — COROLLAIRE III. — « Il n'est donc pas permis de suivre une opinion simplement probable, au risque de causer au prochain un dommage qu'on est tenu de lui épargner. »

La raison en est que la probabilité de cette opinion n'empêchera pas le mal d'exister si elle se trouvait fausse. Ainsi, par exemple, un juge ne peut, en matière civile, juger selon l'opinion la moins probable, en laissant de côté celle qui l'est davantage. Je dis *en matière civile*, car, dans les causes criminelles, la simple probabilité, même plus grande, ne suffit pas pour condamner, et l'accusé doit être absous quand sa culpabilité n'est pas prouvée d'une manière certaine.

De même un médecin ne peut, régulièrement parlant, employer des remèdes moins probables en négligeant ceux qui offriraient plus de chances. Je dis *régulièrement parlant*, parce que la probabilité plus grande de succès qu'offre un remède peut être tellement compensée par d'autres inconvénients, qu'il soit plus utile

au malade d'user d'un remède dont le succès soit plus douteux à la vérité, mais aussi dont l'emploi soit moins à charge. Il en est ainsi surtout en dehors des cas d'une grande nécessité.

204. — REMARQUE. — Il faut remarquer cependant que dans tous les cas qui viennent d'être énumérés, la certitude morale imparfaite suffit pour agir ; car, lorsqu'elle existe, on peut se former une conscience absolument certaine en vertu de ce principe réflexe : que dans les devoirs que nous avons à remplir, Dieu ne nous demande pas une diligence plus grande que celle qui est possible à la nature humaine. Or celle qui est nécessaire pour acquérir dans les choses morales la certitude dont il s'agit ici est presque toujours pour nous la limite du possible.

205. — Il resterait maintenant à chercher lequel des trois systèmes : le probabiliorisme, l'équi-probabilisme ou le probabilisme simple doit être préféré, lorsqu'il ne s'agit que de la licéité des actions. Mais, comme nous l'avons indiqué, nous ne voulons point entrer ici dans cette question délicate. Car, bien qu'elle ne soit pas étrangère à la morale naturelle, la théologie la revendique toutefois à un titre spécial, et il ne nous semble pas sans danger de la détacher de cette science, en dehors de laquelle il est difficile de faire une application bien juste des principes. Ceux qui veulent l'éclaircir, et qui en sont capables, peuvent l'étudier dans les traités de théologies morales les plus autorisés. Pour les autres, il ne suffirait pas d'établir des règles théoriques, dont l'application n'est guère à

leur portée, et donnerait lieu dans la pratique à de graves et nombreux abus.

Il est difficile, en effet, comme nous l'avons vu, de juger sûrement de l'existence de la probabilité en elle-même, et plus encore de la supériorité comparative dans la probabilité de deux opinions opposées. Ce jugement demande régulièrement une habileté dans la science morale qui ne se trouve point chez la plupart des hommes. Il n'y a guère que ceux qui se sont adonnés avec un grand soin à l'étude de la théologie morale qui puissent les porter avec sécurité. D'un autre côté, on serait exposé inévitablement au danger d'illusions nombreuses et déplorables, si chacun était constitué juge dans sa propre cause, et si, dans des questions douteuses et délicates, on confiait aux passions le soin de décider sur la probabilité plus ou moins grande des opinions qui leur sont contraires ou favorables. Ainsi, la voie d'autorité est presque la seule qui puisse guider sûrement les hommes du monde dans les doutes qui se présentent à eux sur leurs obligations morales. Ils doivent alors demander et suivre l'avis des personnes qui, en vertu de leur profession, se sont adonnées à l'étude de la science des mœurs et sont en même temps revêtues de l'autorité légitime pour y diriger les autres.

Il serait donc inutile et même dangereux à ceux qui ne sont pas dans cette condition de se jeter dans ces questions si délicates pour en tirer eux-mêmes, tant bien que mal, la règle pratique de leur vie. C'est ce qui nous engage à nous en abstenir nous-mêmes dans

un ouvrage comme celui-ci, qui n'est pas réservé aux théologiens.

Nous en avons dit assez, pour le but que nous nous proposons, sur les principes fondamentaux de la philosophie morale qui déterminent la moralité des actes humains pris en général, et qui forment *l'ontologie du droit naturel*. Il nous reste à faire connaître les principaux devoirs que celui-ci impose à l'homme dans les diverses conditions, soit privées, soit publiques, où il peut se trouver. Ce sera l'objet de la seconde partie de notre traité.

SECONDE PARTIE

EXPOSITION

DES DROITS ET DES DEVOIRS

QUI SONT L'OBJET DU DROIT NATUREL ET DU DROIT DES GENS

---

206. — Après avoir exposé les principes généraux qui fixent la moralité de toutes les actions humaines, nous avons à traiter des rapports de chaque action, prise en particulier, avec l'ordre qui est leur mesure commune, ou de leur conformité aux lois diverses qui obligent les hommes. C'est l'objet de cette partie de la science morale qui prend d'une manière plus spéciale le nom de *droit de la nature et des gens*, et que l'on peut définir : *la science des rapports mutuels, ou la science des droits et des devoirs qui règlent la vie de l'homme et la société dans laquelle il vit avec Dieu et avec ses semblables*. Il est aisé de comprendre l'excellence de cette science, puisqu'elle est selon Cicéron la source de l'équité, le fondement de la liberté, et qu'on ne saurait s'en écarter sans jeter partout la confusion. *Jus fons est æquitatis, fundamentum libertatis.... omnia sunt incerta cùm à jure discessum est.*

Le droit, pris dans un sens général et comme nom de la science, renferme à la fois les droits proprement dits et les obligations qui y sont relatives. Mais dans

son acception la plus ordinaire et la plus stricte, il n'exprime que cette faculté d'exiger quelque chose, que nous avons définie ailleurs (57) sous le nom de droit; et dans ce sens, il est distinct de l'obligation comme d'un terme opposé et corrélatif.

Le droit pris dans ce sens dérive, comme l'obligation, de la loi qui les a créés l'un et l'autre. Ils subsistent dans un accord parfait, puisqu'ils découlent de la même source et consistent dans un rapport mutuel. Nous avons montré plus haut (64) comment tous les droits et les devoirs dérivent de la loi fondamentale, qui oblige l'homme à rechercher Dieu comme sa fin dernière. Supposant ce point établi, nous n'avons plus qu'à développer dans cette seconde partie les devoirs divers que l'homme doit accomplir et les droits qu'il peut réclamer. Pour la détermination de ces droits et de ces devoirs, l'homme doit être considéré à un double point de vue, *absolument* comme s'il était seul sur la terre, et *relativement* en tant qu'il appartient à quelque société. Car il y a des droits dont il jouirait et des devoirs qui l'obligeraient même dans l'état d'isolement, et d'autres qui naissent de l'association. Les premiers sont appelés *individuels*, les seconds *sociaux*. Or il y a quatre sociétés principales qui imposent à l'homme de nouveaux devoirs et qui lui donnent des droits nouveaux ou qui modifient ceux qu'il avait déjà. Ce sont la société *domestique*, la société *civile*, la société *religieuse* et la société générale des *nations*. Les trois premières ont cela de commun qu'elles possèdent chacune sur la terre une autorité visible, à laquelle chaque associé est soumis

dans les choses qui regardent la fin de cette société. Quant à la société générale du genre humain, elle n'a point dans l'ordre naturel de supérieur visible ici-bas ; elle n'est soumise qu'à l'autorité de Dieu, auteur de la nature humaine. Les lois propres à cette société prennent le titre de *droit des gens* ou droit international, et forment sous ce titre une partie distincte de la science que nous traitons. Celle-ci se distribue donc tout naturellement en trois parties, qui seront la matière de nos six derniers livres : le droit individuel, le droit social relatif aux trois premières sociétés et le droit des gens, auquel l'absence d'autorité visible donne un caractère spécial.

Dans le premier livre de cette seconde partie (le sixième de l'ouvrage) ; après quelques notions générales sur les droits et les devoirs pris en commun, nous exposerons les devoirs individuels de l'homme à l'égard de Dieu, de lui-même et de ses semblables considérés individuellement, ainsi que les droits qu'il tient de la nature comme simple individu.

Le septième livre sera consacré au droit social pris dans son ensemble, et exposera les notions générales sur la société, la sociabilité de l'homme et l'autorité. Nous traiterons dans les trois livres suivants de la société domestique, de la société civile et de la société religieuse, en examinant leur origine, leur nature et leurs principales conditions. Mais nous serons brefs sur la société religieuse, qui, dans son état présent, regarde surtout la théologie, et nous nous bornerons à indiquer les principales règles de ses rapports

avec les autres sociétés, spécialement avec la société civile. Quant à celle-ci, nous exposerons plus amplement ce qui concerne sa nature ou ce qu'on a coutume d'appeler le *droit public;* parce que dans toutes les sciences morales de l'ordre naturel, il n'y a aucune matière qui soit à la fois plus importante et à la fois plus obscurcie par les erreurs contemporaines. Il est donc plus nécessaire ici que partout ailleurs de rendre à la vérité ses droits, afin de venir en aide aux hommes de bonne foi que l'ignorance, la légèreté et une séduction presque générale, jettent dans de pernicieux systèmes, et surtout afin de présenter une saine doctrine à la jeunesse studieuse.

Enfin le dernier livre exposera, dans la mesure permise par les bornes nécessaires de cet ouvrage, mais cependant avec une étendue suffisante pour notre but, ce qui regarde le droit international ou le *droit des gens.*

LIVRE VI

DU DROIT INDIVIDUEL

CHAPITRE I

DES DROITS ET DES DEVOIRS NATURELS EN GÉNÉRAL

ARTICLE I

DES DROITS EN GÉNÉRAL

207. — Le *droit* se prend, tantôt pour la science des lois, tantôt pour la collection d'un certain nombre d'entre elles, comme dans ces expressions : *le droit naturel, le droit divin, le droit civil,* etc.; tantôt pour ce qui est juste ; et enfin pour un certain pouvoir, comme lorsque l'on dit qu'un maître a droit sur son serviteur. C'est à cette dernière acception que se rapporte la notion du droit comme corrélatif et opposé au devoir, la seule dont nous ayons à nous occuper. Dans ce sens le droit se définit : *la faculté morale ou légitime et inviolable appartenant à une personne de faire, d'avoir ou d'exiger quelque chose.* Nous avons expliqué cette définition plus haut (57).

Le droit et le devoir proviennent également de la loi, qui donne au *sujet du droit (subjectum juris),* c'est-à-dire à la personne qui le possède, le pouvoir de faire une chose ou d'en exiger une autre comme lui étant due. En même temps, la loi impose aux autres personnes, qu'on appelle *termes du droit (terminus*

juris), l'obligation de donner ce que la première peut exiger, ou de ne pas empêcher l'action qu'elle veut exercer.

Le droit (au moins dans les créatures) présuppose donc la loi comme son fondement. Il suppose aussi l'obligation qu'elle impose aux autres de ne pas troubler son exercice. On voit ainsi comment le droit et le devoir sont également l'effet de la loi, et comment ils sont simultanément constitués par elle comme deux choses corrélatives.

Le *titre* du droit, comme le fondement de l'obligation, est la connexion de l'acte qui en est la matière avec l'acquisition de la fin dernière; loi essentielle du genre humain et sa nécessité suprême; de sorte que chaque homme peut et doit faire tout ce qui lui est nécessaire pour atteindre cette fin. Cette connexion est une vérité plus ou moins claire, et le degré de son évidence mesure la force du *titre* qu'elle fournit au droit.

208. — Le *terme* et le *sujet* du droit doivent être des personnes. Le *terme*, parce qu'une obligation morale ne peut tomber que sur des êtres libres; le *sujet*, parce que le droit provient de l'ordre; puisqu'il est pour un être le pouvoir légitime d'employer une chose comme un moyen utile ou nécessaire à sa fin naturelle. Il ne peut donc se trouver que dans un être capable de concevoir l'ordre et de coordonner des moyens à une fin; ce qui suppose intelligence et volonté. On voit comment les êtres dépourvus de raison ne sauraient avoir ni droit ni obligation.

L'objet du droit peut être de deux sortes : c'est, ou une action que le *sujet* peut faire, le *terme* du droit n'ayant alors que le devoir négatif de ne pas l'empêcher ; ou bien une opération du *terme* lui-même, qui est obligé à faire ou à donner quelque chose. Dans tous les cas cet objet ne peut être qu'une chose honnête. Car, comme la loi juste, source commune du droit et du devoir, ne peut accordér la faculté de faire quelque chose qui répugne à l'ordre essentiel, à plus forte raison ne peut-elle pas en imposer l'obligation. En cela paraît la différence de la faculté morale qui constitue le droit, et de la puissance purement physique que l'on aurait de faire une chose ou d'en extorquer une autre par la fraude ou la violence.

209. — Les droits se divisent de plusieurs manières : 1° En *personnels* et *réels*. Les droits *personnels* sont ceux qui affectent immédiatement la personne, comme celui de conserver sa vie, ou, dans un sens plus strict, ceux dont l'usage ne peut être délégué. Les droits *réels* sont ceux qu'une personne possède à raison d'une certaine chose à laquelle ils sont regardés comme inhérents : c'est ainsi que le prince a le droit de porter des lois à raison de son autorité. La distinction des droits *personnels* et *réels* se prend dans le droit civil, en un sens un peu différent, dont nous n'avons point à nous occuper.

2° Les droits se divisent encore en droits *innés*, ou *strictement naturels*, que l'on appelle aussi *absolus*, et qui sont fondés sur la nature même de l'homme, et droits *acquis*, ou *hypothétiques*, qui reposent immé-

diatement sur un fait libre et contingent, d'où il résulte qu'on peut les perdre ou les transférer à une autre personne. Tel est le droit de propriété, qui, bien que procédant de la nature même d'une manière vague et générale, n'est cependant déterminé à un objet que par le fait de l'occupation.

Les droits innés, au contraire, découlent de la fin nécessaire à laquelle l'homme est destiné par sa nature, en tant que cette destination lui confère la faculté de se procurer, sans blesser les autres, ce qui est nécessaire pour atteindre sa fin. Ces droits sont donc immédiatement inhérents à la nature humaine, et ne peuvent être aliénés ni périr quant à leur substance, quoique l'homme puisse s'abstenir d'en faire usage lorsqu'il n'y est pas obligé, et même y renoncer formellement, comme le fait celui qui renonce par des vœux au mariage ou à la propriété, afin de mener une vie plus parfaite.

210. — Au premier rang parmi les droits innés, se trouve celui de conserver et de perfectionner sa personne et son état, ainsi que d'acquérir par de justes moyens les choses dont on peut se mettre en possession. Comme l'homme a besoin d'user des choses créées pour sa nourriture, son vêtement et son habitation, le droit de se conserver et de se perfectionner emporte celui d'user de ces choses conformément à leurs fins naturelles, et de se les approprier pour cela tant qu'elles n'ont pas encore été occupées par un autre; telle est la source et le fondement du droit de propriété. Si l'homme a le droit de conserver sa vie, il

peut, à plus forte raison, cultiver son âme par la science et la vertu, garder intacte sa réputation, se procurer un honneur vrai et écarter tout ce qui contrarie ses aspirations légitimes.

Le droit de *conservation*, par rapport à toutes ces choses, emporte le droit de *défense* et de *protection;* et comme souvent celui-ci ne peut être exercé sans faire violence à l'agresseur, il donne lieu au *droit de guerre* pris dans toute son étendue.

A chacun de ces droits répond l'obligation dans les autres hommes de ne pas en troubler la jouissance.

L'*état moral* de l'homme est l'ensemble de ses droits et de ses obligations. Il est double par conséquent : *l'état primitif*, composé des droits et des obligations innés et universels, et *l'état acquis*, formé des droits accidentels et des obligations contractées à divers titres. L'un et l'autre sont l'objet du droit de défense et de sécurité, qui comprend le droit de *coaction*, pour forcer physiquement celui qui a des obligations à les remplir.

Comme la nécessité où nous sommes de tendre efficacement à notre fin, non-seulement nous donne des droits, mais encore nous impose des devoirs tendant également à ce but, il peut arriver qu'un de ces devoirs mette obstacle à l'exercice de quelqu'un de nos droits, d'où naît pour celui-ci une certaine limitation. Ainsi, par exemple, le droit de s'approprier des biens est limité par l'obligation de ne pas nuire aux autres hommes, qui peut-être auraient déjà occupé tel ou tel de ces biens.

211. — A cette limitation se rapporte la *collision* apparente des droits, qu'il serait plus juste d'appeler la *subordination* des droits, comme on le verra par ce que nous allons dire. C'est le concours de deux droits sur une même matière qui ne peut satisfaire en même temps à l'un et à l'autre, d'où il suit que l'un d'eux doit l'emporter, ou que tous deux doivent rester inutiles en se neutralisant réciproquement. J'ai dit collision *apparente*, car, dans la réalité, un droit ne peut contredire un autre droit, puisque deux choses contradictoires ne sauraient subsister ensemble; mais seulement, l'un d'eux venant à prévaloir, il est nécessaire que l'autre disparaisse, ou plutôt soit suspendu dans son exercice, pour cette partie seulement de la matière commune par rapport à laquelle ils sont incompatibles (1). Ce conflit s'élève lorsque, par une circonstance spéciale, j'acquiers un droit sur une chose à laquelle je ne pourrais sans elle aucunement prétendre, mais qui, en dehors de cette circonstance, appartiendrait à une autre personne par un

(1) Ainsi par exemple, le fils qui, à raison d'un droit supérieur, n'est pas tenu d'obéir à son père quant au choix d'un état de vie, n'est pas pour cela soustrait à la puissance paternelle dans les autres choses. La raison de cette limitation est claire; c'est qu'un droit naturel est un effet de l'ordre naturel qui est immuable en soi. La collision ne change donc ce droit que quant à l'exercice et dans la mesure des exigences du droit opposé, en le laissant *en soi* tel qu'il était d'abord; car les effets de l'ordre naturel sont immuables en eux-mêmes, ainsi que l'ordre dont ils découlent. Leur action seule peut être suspendue par la collision. — Voyez Taparelli, *Essai théorique de droit naturel*, § 361-364.

motif d'un ordre différent et en même temps inférieur.

Cette infériorité du titre est précisément la raison de la collision ou de la subordination d'un droit à l'autre. Car, les fins diverses étant subordonnées entre elles selon l'ordre de leur dignité, la plus excellente, comme la conservation de la vie dans une nécessité extrême, détruit dans une autre personne le droit provenant d'une fin inférieure, comme la simple commodité, droit qui existerait dans des circonstances différentes. Ceci s'éclaircira par un exemple. J'ai, régulièrement parlant, un droit absolu sur les biens que je possède par une occupation légitime, lors même qu'ils me seraient superflus; mais ce droit cesse accidentellement à l'égard d'un homme dont la vie se trouve dans un péril extrême, ce qui lui donne le droit de prendre de ces biens ce qu'il faut pour satisfaire à sa nécessité présente. Ainsi se trouve éteint en moi le droit que j'avais sur cette partie de mes biens, quoiqu'il semble encore, à ne regarder que ma possession, subsister et se heurter contre le droit de l'autre.

Les règles de la collision des droits trouvent une application fréquente en morale. Nous établirons dans la proposition suivante les principes généraux de cette matière.

PROPOSITION

Dans la collision des droits, celui qui est supérieur subsiste seul. — Le droit regardé comme supérieur est celui qui appartient à un ordre plus universel, ou qui a pour objet une matière plus importante, ou enfin qui est appuyé sur un titre plus évident.

212. — *Preuve de la première partie.* Les droits entre lesquels existe la collision ne peuvent, d'après l'hypothèse, obtenir tous les deux leur effet; parce que la matière qu'ils ont pour objet ne suffit pas pour satisfaire à l'un et à l'autre. Cela posé, ou bien ils sont tous les deux de force égale; et alors ils se neutralisent complétement, puisqu'il n'y a aucune raison de préférer l'un à l'autre, et qu'ils ne peuvent cependant s'exercer ensemble; — ou bien l'un est supposé plus fort que l'autre; et alors il doit subsister seul en annulant l'autre, comme il arrive dans le choc des forces inégales. S'il ne prévalait en effet, il serait absurde et contradictoire de le dire plus fort qu'un droit qu'il ne saurait surmonter. Il est donc vrai que le droit le plus fort subsiste seul en cas de collision.

Preuve de la seconde partie. Les droits étant tous semblables les uns aux autres dans leur nature, ne peuvent différer qu'en ces trois choses : l'ordre auquel ils appartiennent, leur matière, ou le titre de leur possession. C'est donc dans l'une de ces choses seulement qu'on peut trouver une raison de supériorité et de préférence entre eux.

1° Et d'abord cette supériorité résulte de l'universalité plus grande de l'ordre auquel un droit appartient. En effet ce qui porte notre volonté vers l'ordre, c'est la nécessité où elle est de tendre au bien; mais nous tendons au bien avec d'autant plus de force, qu'il est plus universel, et qu'il renferme plus de biens particuliers. Donc un bien plus universel, et par conséquent un ordre plus universel (puisque l'ordre est aussi un

bien), doivent, selon la raison, attirer notre volonté plus qu'un ordre moins général. C'est ainsi qu'un droit social doit être préféré aux droits individuels, et un droit public, aux droits privés.

2° La supériorité du droit résulte aussi de l'importance plus grande de sa matière pour le bien; car, d'après la raison qui vient d'être développée par rapport à l'universalité de l'ordre, le droit qui s'exerce sur une matière propre à procurer un plus grand bien, doit avoir aussi une plus grande influence sur la volonté.

3° La plus grande évidence du titre donne aussi plus de force au droit. Car celui-ci n'agissant sur la volonté que par le moyen de la raison, qui est influencée elle-même au suprême degré par l'évidence du vrai; plus le titre d'un droit est évident, plus il est puissant pour mouvoir la raison et la volonté, et pour donner ainsi au droit une véritable supériorité. La seconde partie de notre thèse est donc prouvée comme la première.

ARTICLE II

DES DEVOIRS EN GÉNÉRAL

213. — Le *devoir* est l'obligation de faire une chose pour atteindre une certaine fin, obligation fondée sur l'ordre et dérivant de la loi qui oblige à garder celui-ci, comme une conclusion découle de son principe. Nous avons vu en effet comment les différents devoirs de l'homme ne sont que des applications de l'obligation générale et essentielle qui le lie à Dieu comme à sa seule fin nécessaire, à laquelle toutes les autres sont subordonnées,

On voit par là comment, dans les créatures, le droit naît du devoir, qui le précède dans le même sujet. Car, le droit étant la faculté morale de faire quelque chose pour parvenir à une fin, il appartient à la créature raisonnable, en tant que celle-ci doit atteindre une fin déterminée, pour laquelle l'usage de certaines choses et l'exercice de sa propre activité sont nécessaires ou du moins convenables. La raison de son droit est donc sa soumission à l'ordre et à la loi divine, qui l'ont destinée à cette fin. Ainsi les droits tirent des devoirs leur origine; ils en reçoivent aussi leurs limites, qui ne peuvent être déterminées avant qu'on ait vu à quels devoirs est tenu le *sujet* du droit, ou, en d'autres termes, quelles sont les fins particulières auxquelles il *doit* tendre pour satisfaire aux exigences de sa fin dernière; et quelles sont aussi les fins particulières qu'il *peut* rechercher sans s'écarter de ces exigences ou de la loi divine.

Si, dans les créatures, les droits naissent des devoirs, il en est autrement en Dieu, qui n'est soumis à aucune obligation, n'ayant point de supérieur qui lui impose une fin à atteindre et un ordre à suivre, car il est lui-même le maître suprême, la règle et la fin de tous les autres êtres; et si sa volonté est immuablement liée à l'ordre, ce n'est point en vertu d'une obligation quelconque, mais par la perfection essentielle de sa nature. Chez lui le droit ne naît donc pas d'une obligation; il est l'effet de son suprême domaine sur les créatures qui lui doivent tout, et dont il peut par conséquent disposer à son gré en leur imposant diverses

obligations. C'est sur ce fondement du droit de Dieu que sont établis les devoirs de l'homme et ses droits, qui découlent de ceux-ci : telle est l'origine et la corrélation des droits et des devoirs. — V. Taparelli, *Essai théorique,* etc., § 347.

214. — La variété et la subordination des devoirs naissent des divers rapports des choses qui constituent l'ordre. Cette variété résulte non-seulement des objets matériels de ces devoirs, mais surtout des termes auxquels se rapportent les opérations de l'homme, et qui sont au nombre de trois : Dieu, l'agent lui-même et les autres hommes. Ces trois êtres, en effet, peuvent seuls, à raison de leur dignité, avoir, quoiqu'à un degré différent, la qualité de fin. Les autres êtres, étant dépourvus d'intelligence, ne peuvent être considérés que comme des moyens destinés à atteindre les fins diverses que se proposent les êtres raisonnables. Les droits ne peuvent donc appartenir qu'à des *personnes;* c'est-à-dire à des êtres qui subsistent *comme fin en eux-mêmes,* de telle sorte qu'on ne puisse se servir d'eux comme de simples moyens ou comme de *choses,* car c'est en cela que consiste la personnalité morale. Voilà pourquoi l'homme ne doit pas être la *chose* d'un autre homme, comme il est arrivé dans l'esclavage antique, quoiqu'il puisse être obligé à le servir d'une certaine manière. Toute opération humaine doit se terminer à Dieu comme fin dernière, et c'est là la source de nos devoirs envers lui. Au-dessous de Dieu, l'homme intelligent et honoré de la personnalité morale, est le terme subordonné auquel se rapportent

toutes les autres choses, et il peut, selon l'ordination divine, en user pour son avantage comme de son bien. Il a donc seul sur la terre la qualité de fin, et il peut rapporter d'abord à lui-même ses opérations, sauf leur relation ultérieure à Dieu. De là découlent pour l'homme deux ordres de devoirs, dont les uns se rapportent à lui-même et les autres à ses semblables, en qui il doit respecter la dignité personnelle, et dont il ne peut se constituer la fin, comme il le fait pour les choses matérielles. Telle est la source de l'obligation qu'il a de régler ses actes de manière à ne point nuire à la qualité de fin que possèdent les autres hommes, ou, comme on l'a dit plus haut (64), l'obligation de vouloir pour eux comme pour lui la possession de Dieu, leur fin dernière, et les moyens de l'obtenir; de respecter, par conséquent, le droit qu'ils possèdent aussi de disposer des autres créatures comme d'autant de moyens d'atteindre leur fin. Toute la série des devoirs envers le prochain se déduit de ce principe.

Les autres êtres terrestres sont des *choses* et non des *personnes*. On ne peut donc leur rien devoir et eux-mêmes ne sauraient se proposer une fin, y coordonner des moyens ni avoir la conscience d'un droit ou d'un devoir; mais ils peuvent seulement être dirigés matériellement vers la fin qu'un autre se propose.

La conclusion de ce qui précède, c'est que les créatures dépourvues de raison, les animaux par exemple, ne peuvent pas plus être le terme d'un devoir qu'ils ne peuvent posséder un droit, quoiqu'en disent Ahrens et Damiron. L'homme est tenu, il est vrai, de

garder certaines règles dans l'usage de ces créatures, comme de s'abstenir de toute cruauté inutile à l'égard des animaux ; ainsi elles peuvent être l'objet du devoir. Mais son terme est l'homme lui-même, en tant qu'il est obligé d'éviter la cruauté comme un vice condamné par la raison. Ou bien encore ce terme est Dieu qui les a données à l'homme pour s'en servir utilement et non pour en abuser d'une manière déraisonnable ; selon la règle qu'il nous a tracée par ces paroles : *Novit justus jumentorum suorum animas : viscera autem impiorum crudelia* (*Prov.* XII, 10). Cet abus blesse donc le droit de Dieu et va contre la fin qu'il s'est proposée.

215. — En dehors de cette première division des devoirs, tirée du terme auquel ils se rapportent, Dieu, nous-mêmes et le prochain, ils se partagent encore, comme les droits en devoirs *naturels* ou *primitifs* et *absolus*, et devoirs *dérivés* ou *hypothétiques*. Les premiers sont fondés sur les relations essentielles, comme sont à l'égard de Dieu ceux de la religion naturelle. Les seconds naissent immédiatement des rapports surajoutés par quelque fait libre, qui détermine et applique un devoir provenant de la nature d'une manière indéterminée et générale. Telles sont les obligations qui naissent des contrats, en présupposant l'obligation naturelle et générale de garder la foi donnée.

Les devoirs se divisent encore en *juridiques* et *non juridiques*. Les premiers répondent à un droit d'autrui qu'il faut respecter, les seconds se terminent dans le *sujet ;* tels sont nos devoirs envers nous-mêmes. Cette distinction vaut entre les hommes ; mais par rapport à

Dieu, tous nos devoirs sont juridiques, parce qu'ils répondent au droit qu'il a d'en exiger de nous l'accomplissement. Si on les considère au contraire en tant qu'ils se terminent immédiatement aux créatures, il n'y a de juridiques que les devoirs parfaits qui regardent les autres hommes. Quant à ceux qui se terminent à nous-mêmes, comme le *terme* et le *sujet* du devoir se confondent ici, ils ne sont que des exigences de la loi à laquelle il faut se conformer, et qui par une fiction abstraite est posée comme le *terme* de ces devoirs.

216. — Enfin les devoirs se partagent comme les droits en *parfaits* et *imparfaits*, distinction qui peut s'entendre de trois manières.

1° En considérant la nature des choses, on appelle seulement *parfaits* les devoirs qui entraînent une stricte obligation morale envers Dieu, envers soi-même ou envers les autres hommes; et *imparfaits* ceux qu'aucune loi n'impose strictement, mais qui sont de simple convenance pour une plus grande perfection. Tels sont beaucoup de devoirs que les âmes nobles et généreuses remplissent à l'égard du prince, de la patrie, de leurs amis, etc... avec beaucoup de gloire et dont ils pourraient cependant s'exempter sans blesser leur conscience, mais non sans perdre une partie de l'estime qui s'attache à leur générosité. Il faut ranger dans cette classe *les devoirs de l'*HONNEUR, sentiment qui a été assez bien nommé la *superstition du devoir*.

2° Tous les devoirs proprement dits ou *parfaits* dans le sens qui vient d'être expliqué, le sont encore d'une autre manière s'ils sont corrélatifs au droit strict

d'une autre personne, comme les obligations de justice, le devoir de restituer un bien usurpé. On les appelle au contraire *imparfaits* lorsqu'ils ne confèrent à personne, en dehors de Dieu, un droit proprement dit d'en exiger l'accomplissement. Tels sont les devoirs de l'aumône, de la reconnaissance de certains actes d'humanité et de bienfaisance; devoirs qu'on ne peut négliger sans blesser sa conscience, mais dont on ne doit compte qu'à Dieu seul. — (V. Taparelli, *Essai théorique*, § 352.)

3° En outre, les jurisconsultes partagent encore les obligations en *parfaites* et *imparfaites*, selon qu'elles donnent ou ne donnent pas lieu à une action judiciaire pour forcer les récalcitrants à les accomplir. Mais il serait mieux d'appeler *civiles* les obligations qui donnent une telle action, et *naturelles* celles qui en sont dépourvues, quoiqu'elles lient la conscience. C'est du reste ce que font plusieurs jurisconsultes. (V. Pothier, *Traité des obligations*, tome I, p. 188.)

217. — La subordination des devoirs est réglée par leur excellence respective, et celle-ci par la nature des relations sur lesquelles ils sont fondés; car plus un rapport est universel, intime et nécessaire au bien, dans l'ordre de la raison, plus le devoir qui en découle est élevé et impérieux.

Ainsi les devoirs envers Dieu l'emportent sur tous les autres, parce que la création, la conservation, la qualité de cause et de fin dernière, établissent entre lui et l'homme les rapports les plus intimes, les plus universels et les plus nécessaires. Les devoirs que

[illegible] hommes, qui [illegible] son [illegible].

[illegible] chacune de [illegible] nature des [illegible]. Cependant, [illegible] même [illegible] supérieur [illegible] accomplissement une certaine [illegible], on peut quelquefois [illegible] en [illegible] à [illegible] moindre [1].

On peut [illegible] règles suivantes :

I. On doit toujours préférer l'obligation la plus grande à celle qui est moindre. Ainsi, sous le rapport de leur [illegible], les devoirs [illegible] l'emportent sur les positifs, et les parfaits sur les imparfaits. Les devoirs positifs divins prévalent sur les devoirs positifs purement humains.

II. Sous le rapport de la fin ou de l'objet des devoirs, ceux qui regardent Dieu, fin dernière de toute la vie humaine, prévalent sur tous les autres. Les devoirs envers soi-même, toutes choses égales d'ailleurs, l'emportent sur ceux qui regardent le prochain, et ceux qui ont rapport à l'âme sur ceux qui regardent le corps. Cependant, comme le bien commun l'emporte

1. À raison de la corrélation des droits et des devoirs, cette question a de l'affinité avec celle de la collision des droits, que nous avons traitée plus haut (212). — V. Taparelli, *Essai théorique*, § 361.

sur le bien particulier du même ordre, les devoirs envers la société prévalent régulièrement sur les devoirs envers nous-mêmes.

III. Entre deux devoirs qui se rapportent l'un et l'autre à nous ou à la société, il faut préférer celui d'où résulte une utilité plus grande.

IV. Enfin, entre les devoirs qui se rapportent à des personnes étrangères, le choix est déterminé par l'ordre de charité, c'est-à-dire par le lien plus ou moins étroit qui nous rattache à chacune de ces personnes, de telle sorte que l'on préfère, par exemple, le bien de son père à celui des étrangers.

218. — La nécessité, *qui ne connaît pas de loi,* exempte quelquefois de certains devoirs dont l'accomplissement exposerait à des maux graves; mais il ne faut pas abuser de cette maxime pour favoriser la licence. On doit donc distinguer deux sortes de nécessité, l'une *hypothétique*, dans laquelle on s'est mis soi-même librement par son fait, et celle-là n'excuse jamais, parce que personne ne doit se créer sciemment et volontairement un obstacle à l'accomplissement de ses devoirs; l'autre *absolue*, qui est indépendante de notre volonté et à laquelle on ne peut échapper que par l'omission d'un devoir. Nous ne nous occuperons que de celle-ci, qui est de trois sortes : — La nécessité *extrême*, lorsqu'on ne peut accomplir un devoir sans s'exposer à la mort ou à quelqu'autre mal équivalent. — La nécessité *grave*, lorsque le mal redouté est grand, quoiqu'inférieur au précédent, comme serait un dommage notable dans sa santé, ses biens ou son honneur;

— Enfin la nécessité *commune,* lorsqu'il ne s'agit que d'un inconvénient ordinaire et de peu d'importance, comme la perte d'une petite somme d'argent, le mépris de quelques personnes, et autres choses semblables.

Il est certain que celle-ci n'exempte jamais de l'accomplissement d'un devoir; autrement il faudrait renoncer à la morale, parce qu'elle se rencontre à chaque instant. Pour les deux autres, voici la règle à suivre :

1° Un devoir essentiel, ou découlant de la loi naturelle, ne cède à aucune nécessité s'il est *négatif;* car il n'est jamais permis de faire ce qui est essentiellement mauvais. Mais s'il est *affirmatif,* comme l'accomplissement de tels devoirs n'est ordinairement attaché à aucun moment précis, la nécessité grave ou extrême autorise à le différer, si ce n'est dans les cas où il résulterait de ce délai une injure pour Dieu, un grand dommage pour l'Etat ou la violation de quelqu'autre loi négative; car alors ce délai deviendrait coupable. Les devoirs établis par le droit divin positif semblent être soumis aux mêmes règles.

2° Quant aux devoirs qui résultent de la loi humaine ou de quelque contrat, la nécessité grave en exempte le plus souvent : car si la loi obligeait les sujets malgré un si grand inconvénient sans une utilité spéciale, elle cesserait d'être utile, ce qui est cependant une de ses conditions. Et pour les contrats, comme ils se forment ordinairement dans l'intérêt des deux parties, on ne présume pas qu'aucune d'elles ait entendu s'obliger à subir un mal très-grave, surtout lorsque l'inexécution

du contrat offre peu d'inconvénients pour l'autre partie. Cette présomption d'intention est aussi la cause pour laquelle l'obligation du serment cesse par un changement de circonstances tel que s'il eût été prévu, le serment n'aurait pas été prêté. Nous venons d'exposer la règle générale; mais il est des contrats, comme le mariage, qui ne se dissolvent point de la sorte; parce que leur stabilité ne dépend point de la volonté des contractants, ou qu'elle est renfermée dans le contrat même comme sa condition implicite. De même l'obligation de la loi peut subsister malgré tous les inconvénients, lorsque sa violation entraînerait un malheur public ou quelque autre mal plus grave que celui qui résulterait de son exécution. Après ces notions générales sur les devoirs, nous allons exposer leurs différentes espèces.

CHAPITRE II

DES DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS DIEU

219. — Tous nos devoirs se rapportent à Dieu en quelque manière, à cause de la dépendance absolue et essentielle où nous sommes de lui, comme de notre principe et de notre fin. Il en est cependant qui ont avec lui une relation plus directe; et ils tirent de là une excellence qui les met au-dessus de tous les autres : leur ensemble forme la *religion*. Sous ce rapport, la *religion* peut être distinguée de ce que l'on appelle communément la *morale*, ou de ces devoirs que l'homme doit remplir envers lui-même et envers ses semblables. Ce sont comme deux parties du droit naturel dont la

première est de beaucoup la plus noble, bien loin de pouvoir être exclue de ce droit, comme le veulent Puffendorf et les rationalistes modernes, qui limitent le droit naturel aux relations purement humaines et à la vie présente. — V. Audisio, *juris naturæ fundamenta*, l. 1, tit. 10.

220. — La religion est *naturelle* ou *révélée*. La première renferme les devoirs absolus, c'est-à-dire ceux que la nature des choses impose essentiellement à l'homme envers Dieu et qui peuvent en soi être connus par la seule lumière de la raison : c'est celle qui est ici l'objet propre de nos recherches. — La seconde consiste dans des devoirs hypothétiques, fondés il est vrai sur les premiers, mais qui ne sont déterminés que par un fait, un acte de la volonté de Dieu qui les impose librement à l'homme, et les lui manifeste par la révélation. Il est évident que l'homme, si dépendant de Dieu, doit embrasser une telle religion si son Créateur la lui propose. Le seul soupçon de cette intention de sa part suffit pour obliger l'homme à s'enquérir de sa réalité.

Or, de fait, il n'a jamais existé de religion purement naturelle; mais la seule religion vraie est un mélange de devoirs absolus et de devoirs hypothétiques qui sont l'objet de la révélation chrétienne, dont nous n'avons point à traiter ici dans toute son étendue. Nous en détacherons seulement les devoirs essentiels qui composent la partie naturelle de cette religion, et au sujet desquels nous exposerons brièvement les principes les plus généraux et les plus nécessaires.

Plusieurs divisent la religion naturelle en *théorique* et *pratique*. La première regarde la connaissance de Dieu acquise par la raison, connaissance que présupposent tous les devoirs qui se rapportent à lui. Aussi tous sont-ils obligés d'acquérir, comme ils le peuvent, cette connaissance de Dieu, non à la vérité avec une perfection qui n'appartient qu'aux sages; mais au degré auquel peuvent parvenir par une diligence ordinaire tous ceux qui vivent dans la société présente, où chacun peut s'aider des lumières des autres hommes. La religion pratique renferme les hommages et l'obéissance que la raison montre être dus à Dieu, et dont l'ensemble prend le nom de *culte*.

221. — On divise le culte de trois manières : 1° en *intérieur* et *extérieur ;* 2° en *privé* et *public* ou *social ;* 3° en *naturel* et *révélé*.

Le culte *intérieur* est le respect et le service rendu à Dieu par des actes de l'esprit, comme l'adoration, l'amour, l'invocation et la soumission de l'âme ; tous actes fondés sur la connaissance de la perfection divine, ou sur la religion théorique qui peut à ce titre être comprise dans le culte intérieur. — Le culte *extérieur* consiste dans des rites et des signes qui manifestent au dehors la piété intérieure envers Dieu, comme le sacrifice, les génuflexions, les louanges et autres choses semblables.

Le culte *privé* est celui que rend à Dieu l'individu vivant en solitude ou même en famille. — Le culte *public* est celui qui est rendu par la société humaine, ce qui peut se faire de deux manières.

1° Si chaque cité l'exerce par autorité publique et au nom de tout le peuple, de manière à rendre ce culte civil ou national, comme cela aurait eu lieu dans l'hypothèse d'une religion purement naturelle. J'ai dit : *chaque cité*, parce que la société humaine universelle n'a, comme telle, aucune action commune; elle n'agit que dans les Etats qui la partagent, et dont chacun se fût constitué en son propre nom un culte particulier.

2° Le culte peut être *public* d'une autre manière, si l'on suppose que Dieu institue pour cette fin spéciale une société qui doive s'étendre à tout le genre humain et qui honore Dieu par une action commune, telle qu'est l'Eglise chrétienne, de telle sorte que ce culte ne soit plus national seulement, mais universel ou catholique. Mais cette hypothèse n'est pas de l'ordre purement naturel, elle appartient à la religion révélée. Or, comme celle-ci existe seule de fait, il en résulte que tout le genre humain est obligé d'entrer dans la société religieuse universelle dont nous venons de parler; et même que chaque cité doit, sous la direction de l'autorité qui préside à cette société, exercer par une action publique le culte que cette autorité propose. La raison en est que Dieu n'est pas moins l'auteur de la société humaine et politique que de l'individu, et qu'il doit, par conséquent, être honoré par l'une comme par l'autre. Il faut en ce sens admettre une *religion d'Etat*, comme étant une institution légitime et en soi fort utile au bien public, lorsqu'elle est organisée conformément aux règles proposées par l'Eglise, qui est proprement la société religieuse.

Dans le culte purement naturel, certains actes, intérieurs surtout, sont indiqués par la nature même des choses. Les actes extérieurs eussent été plus difficiles à déterminer par la seule raison ; mais la révélation, qui, de fait, a défini aux différentes époques du monde les actions de ce genre par lesquelles Dieu voulait être honoré, a levé cette difficulté. Aussi faut-il appliquer au culte révélé ce que nous dirons de la nécessité du culte, et principalement du culte extérieur.

Supposons d'une part l'existence d'un Dieu infiniment parfait, de l'autre la nature spirituelle, libre et immortelle de l'homme, vérités démontrées par la métaphysique, nous établirons dans les propositions suivantes la nécessité du culte intérieur, du culte extérieur et du culte social.

PROPOSITION I

L'homme doit rendre à Dieu un culte intérieur.

222. — *Preuve.* L'homme est obligé à faire ce que demandent de lui l'excellence des perfections divines et sa propre nature. Or le culte intérieur est dû à ce double titre ; car ce culte consiste surtout dans l'adoration et la soumission, l'amour et l'invocation, d'où découlent tous les autres actes religieux ; et toutes ces choses sont dues à Dieu.

1° D'abord l'*adoration*, qui est la reconnaissance de l'excellence divine par dessus toutes choses et du souverain domaine de Dieu sur nous, reconnaissance qui produit naturellement un sentiment de respect et de soumission. Or il est évident que la perfection infinie

de Dieu et la dépendance extrême de l'homme à l'égard de son créateur exigent le respect et la soumission. On voit même comment chacune des perfections divines demande un hommage particulier, par exemple son domaine, notre obéissance, sa puissance et sa justice, notre crainte, sa Providence et sa bonté, notre gratitude, etc.

2° L'*amour* est dû à Dieu; car l'homme ayant reçu de lui la faculté d'aimer, qui tend au bien comme tel, cette faculté doit se porter vers l'objet le plus parfait et le plus digne d'amour, qui ne peut être que Dieu. En outre, l'ordre essentiel demande que l'homme dirige sa faculté d'aimer vers le bien, qui seul peut remplir l'étendue de ses désirs, et Dieu est ce bien unique, comme nous l'avons démontré. De là un double amour lui est dû : un amour de *complaisance*, par lequel nous l'aimions par dessus toutes choses pour lui-même ou pour sa souveraine bonté; et un amour de *concupiscence*, par lequel nous le recherchions comme notre béatitude.

3° L'*invocation* est pareillement due à Dieu; car, d'une part, il pourvoit aux besoins de tous par sa bienfaisance, et de l'autre, la faiblesse et l'indigence de l'homme lui rendent son secours indispensable. Il est donc naturel que l'homme demande à Dieu tout ce qui lui est nécessaire; et tel est l'instinct de la nature, qui apprend aux indigents à implorer la munificence des riches. — V. S. Thomas, 2, q. 8-3, a. 2 et 12.

L'obligation du culte intérieur est confirmée par l'instinct qui incline vers lui tout homme exempt du trouble

des passions. Ce penchant a été reconnu par les philosophes, qui ont appelé l'homme un *animal religieux*.

PROPOSITION II

Le culte extérieur de la divinité est nécessaire.

223. — *Preuve.* Cette preuve résulte de ce que le culte extérieur découle naturellement du culte intérieur, et de ce que sa nécessité repose sur les mêmes fondements.

1° Il découle du culte intérieur; car celui-ci consiste surtout dans l'amour et l'adoration. Or il est dans la nature de l'homme qu'il ne puisse vénérer, admirer et aimer ardemment quelqu'un sans manifester ces sentiments par certains signes extérieurs, comme les louanges, les dons et autres marques de son dévoûment. Et le culte extérieur, de son côté, est nécessaire pour augmenter et confirmer notre piété envers Dieu; car telle est la faiblesse de l'homme et sa dépendance des sens, qu'il a besoin de signes et de rites extérieurs pour exciter ses sentiments pieux, qui sans cela languiraient et finiraient par s'éteindre (1).

2° La nécessité du culte extérieur repose sur les mêmes fondements que celle du culte intérieur. Celui-ci, en effet, est dû à Dieu, parce qu'il a créé notre

(1) C'est ce qu'exprime très-bien Fénélon en ces termes : « N'est-il pas évident que les hommes attachés aux sens et dont » la raison est faible ont encore plus besoin d'un spectacle pour » imprimer en eux le respect d'une majesté invisible et contraire » à toutes leurs passions, que pour leur faire respecter une » majesté visible qui éblouit leurs faibles yeux et qui flatte

âme et lui a donné des facultés que nous ne pouvons sans ingratitude refuser d'employer à sa gloire, fin unique que Dieu ait pu se proposer en nous créant. Or, par la même raison, nous devons employer notre corps avec ses aptitudes à le glorifier par des actions corporelles, usant pour cela de la voix, du geste, etc.; et, quoique ces actions matériellement prises ne puissent être rapportées à Dieu, elles peuvent l'être à raison des actes de l'esprit qui les anime et en font des actes propres à tout le *composé humain*. Ainsi elles honorent au moins d'une manière médiate et secondaire Dieu, auteur de cette nature complexe qui s'appelle l'*homme*. Elles lui sont donc dues au même titre que les actions intérieures. — V. S. Thomas, 2, 2, q. 8, 1, a. 7.

Cette vérité est confirmée par l'accord de tous les peuples, qui manifeste le sens de la nature humaine. Tous, en effet, ont montré leur respect et leur soumission à l'égard de la divinité par certains signes extérieurs, et spécialement par le sacrifice qui, bien qu'il semble tirer son origine de la révélation, n'en donne pas moins satisfaction à cette inclination naturelle à l'homme, qui le porte à honorer la divinité par des actes extérieurs (1).

» leurs passions grossières. On sent la nécessité du spectacle » d'une cour pour un roi, et on ne veut pas reconnaître la » nécessité infiniment plus grande d'une pompe pour le culte » divin. C'est ne pas reconnaître le besoin des hommes. » (*Lettres sur la métaphysique*.)

(1) V. de Maistre, *Soirées*, tom. II, *Eclaircissements sur les sacrifices*.

PROPOSITION III

Il est dû à Dieu un culte public ou social.

224. — *Preuve.* La nécessité du culte public se prouve à la fois du côté de Dieu et du côté de la société.

1° *Du côté de Dieu.* Le culte social est l'honneur rendu à Dieu par des actes sociaux, c'est-à-dire des actes qui procèdent du concours de plusieurs personnes unies dans un même but, et qui sont faits au nom et par les forces de toutes ces personnes. Le culte social consiste donc en ce que les hommes connaissent, aiment et honorent Dieu comme auteur de la société, et cela par un acte social qui ne soit pas le fait d'un homme comme particulier, mais qui soit posé au nom et par les forces de la société entière. Or l'homme et la société dans laquelle il vit doivent à Dieu un culte de cette sorte. Car il est le principe et la fin, et de l'homme, en tant qu'être social, et de la société elle-même, en tant qu'il a donné à l'homme les qualités qui la rendent possible et nécessaire. Mais l'homme doit se rapporter lui-même à Dieu sous tous les rapports, et par conséquent aussi comme être sociable. Cependant il ne le fait que comme individu par les actes qui n'ont qu'un caractère privé, et il ne peut se rapporter à Dieu comme être social que par des actes sociaux aussi, dans lesquels soient exercées ses aptitudes pour la société. Dieu doit donc être honoré par un culte social. Et en effet, la société est un être moral ayant une existence propre proportionnée à sa nature. Or l'ordre demande que tout être tende comme il le

peut à la gloire de Dieu, et la société ne peut le faire que par des actes de ses membres résultant de leurs efforts communs et posés en son nom, qui soient propres par leur nature à honorer Dieu. Mais ce sont précisément ces actes qui constituent le culte social; celui-ci est donc exigé du côté de Dieu.

2° *Il l'est aussi du côté de la société;* parce qu'elle ne peut, sans lui, atteindre convenablement sa fin. Elle a été instituée, en effet, non seulement pour procurer l'ordre et la paix publique dans la vie présente; mais aussi (quoiqu'en disent les rationalistes) pour faciliter aux hommes la pratique de la vertu et l'acquisition de leur fin dernière. Or la religion prise d'une manière complète, et comme renfermant tout à la fois le culte intérieur, le culte extérieur et le culte social, contribue beaucoup à atteindre ce double but; car elle est le bien le plus ferme de la société, et contribue plus que tout le reste à l'établir dans un état prospère. Il est vrai que la religion, même individuelle, contribue au bon ordre de la société; mais elle est bien plus efficace encore lorsqu'elle est pratiquée par une action commune et sociale; la solennité du culte public favorisant et développant singulièrement la piété des particuliers. Aussi l'expérience montre-t-elle que cette piété s'affaiblit toutes les fois que la cité renonce au culte social, et que celle-ci, de son côté, va chaque jour de mal en pis jusqu'à ce qu'elle arrive à une dissolution complète. Il est donc vrai que la nature même de la société réclame pour le bien de celle-ci l'usage du culte social.

En outre, comme l'union du corps et de l'âme dans l'individu rend le culte extérieur nécessaire, de même aussi l'union des hommes en société leur impose l'obligation d'un culte social. Car il résulte de cette union deux choses : La première, que l'homme communique presque nécessairement à ses semblables les sentiments qu'il a dans le cœur, de sorte que s'il honore Dieu d'un culte sincère intérieur et extérieur, il est impossible qu'il ne porte pas les autres hommes par ses discours ou au moins par ses exemples à l'honorer pareillement. L'autre effet de la dépendance mutuelle que la vie sociale à laquelle ils sont destinés établit entre les hommes, c'est que ceux-ci, dans l'état présent, ne sauraient atteindre le parfait développement de leur raison sans le secours de leurs semblables : c'est là une vérité d'expérience. On ne conçoit pas trop quel culte pourrait rendre à Dieu l'homme qui, séparé de toute influence sociale avant d'avoir acquis l'usage de la raison, n'aurait vu aucun exemple du culte exercé dans la société. Le culte social suit donc naturellement de la nature sociale de l'homme comme un moyen, et en même temps comme un effet du culte privé, tant intérieur qu'extérieur.

225. — COROLLAIRE. — « Ce qui précède montre l'absurdité des théories nouvelles qui nous représentent une société purement profane et en quelque sorte athée comme le dernier terme de la perfectibilité humaine et du progrès ; tandis que ce n'est qu'une monstruosité inconnue des païens eux-mêmes. »

En effet, puisque l'honnêteté de chaque citoyen est

la principale condition de la félicité publique, comment une société, faisant abstraction de la fin propre et essentielle de l'homme, pourrait-elle le conduire plus sûrement au bonheur que celle qui se propose cette fin comme le dernier but de son institution, et qui emploie, selon son pouvoir, les moyens les plus efficaces pour lui faire pratiquer la vertu (1).

On peut encore conclure en passant, de ce que nous avons dit, que l'indifférence de la société civile entre les divers cultes n'est pas moins absurde ni moins pernicieuse que l'absence de toute religion sociale. Car, puisqu'il ne peut y avoir qu'une seule religion vraie et par conséquent un seul culte honnête et vraiment utile pour favoriser la pratique de la vertu parmi les citoyens, ce culte est aussi le seul qui doive être adopté par la cité et exercé par une action sociale. Toute nation qui agit autrement se met donc en dehors de ses conditions légitimes; elle s'expose à de nombreux dangers, et finit par tomber dans de grands malheurs.

(1) Le culte d'un même Dieu est une source d'union, de paix et de concorde entre les hommes. Tous les législateurs de l'antiquité l'ont senti. Tous sans exception ont placé les institutions de la patrie sous la protection du ciel; ils ont réuni les hommes aux mêmes autels, dans une communauté de prières et de sacrifices. La raison moderne s'écarte de cette voie tracée; elle aspire à trouver en elle-même le principe et le lien de la société humaine. La civilisation du siècle tend à bannir l'idée de Dieu des formes constitutives de la société; elle restreint le sentiment religieux à l'individualisme : les intérêts du pays formeront la nationalité. Et pourtant, comme on l'a dit avec vérité, « une idée commune entre les hommes vaut mieux qu'une patrie commune. » (Nault, *Vérité catholique.*)

Enfin on peut encore conclure de ce que nous avons dit ce que doit être le culte social dans l'hypothèse, réalisée pour nous, de la révélation. Car dans cette hypothèse la détermination du culte ne pouvant plus appartenir à une société purement naturelle et humaine, le culte social consiste en ce que la cité exerce comme une personne morale en son propre nom et par ses forces les mêmes actes du culte révélé que chaque citoyen fait en son privé nom; se conformant comme lui en cela aux prescriptions de la société spirituelle ou de l'Eglise. Ainsi, par exemple, on célébrera au nom de l'Etat et par une action commune les solennités, on fera des prières auxquelles les magistrats prendront part comme personnes publiques, l'autorité politique facilitera et protégera les manifestations publiques du culte extérieur, et procurera, selon l'opportunité des circonstances, l'observation des lois religieuses; sans s'attribuer toutefois une part qui ne lui revient pas dans le réglement intérieur des choses de la religion. Voilà l'idée vraie du culte social tel qu'il doit être régulièrement. Il peut toutefois arriver accidentellement, chez les peuples qui ne professent pas la vraie religion, que l'autorité politique ait une certaine part à la détermination du culte public. La fausseté de ce culte dans de telles sociétés n'est point une raison de le rejeter comme culte social; c'est comme faux seulement qu'il est répréhensible; ce qui lui est commun dans l'hypothèse avec le culte privé. Car il est moins fâcheux pour la société comme telle de professer par ignorance une religion fausse que de n'en avoir aucune; puisqu'on

ne peut rien imaginer de pis que l'athéisme ni de plus pernicieux pour l'humanité.

CHAPITRE III

DES DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS LUI-MÊME

226. — L'homme, il est vrai, ne peut être le *principe* d'aucune obligation envers lui-même, puisque le principe de toute obligation est dans un supérieur; mais il peut en être le *terme*, et l'on dit avec raison que l'homme peut être obligé envers lui-même à certaines actions dont la fin prochaine est son bien; et qui peuvent par conséquent être appelées des devoirs relatifs à sa personne. Mais le principe de ces obligations n'est point sa volonté, ou, comme on dit, son *autonomie;* c'est la loi naturelle que Dieu lui impose.

La règle immédiate de ces devoirs est l'amour de soi-même, dirigé comme le demande la nature raisonnable de l'homme; amour qui l'oblige à chercher les divers biens qui lui conviennent, avec la subordination nécessaire entre eux. D'abord les biens de l'âme, ensuite les biens du corps, et enfin les biens extérieurs qui peuvent l'aider à conserver ou à perfectionner son état. De là trois ordres de devoirs à raison de leur objet matériel; mais qui tous se rapportent à la personne de l'homme. On voit ici l'erreur de Puffendorf et des autres qui veulent déduire tous nos devoirs de la *sociabilité*, ou d'une obligation envers les autres hommes.

L'amour de soi n'est donc pas seulement une nécessité de nature; mais il est encore soumis aux préceptes

qui règlent son exercice réflexe et libre d'une manière conforme aux exigences de la raison. Dirigé suivant cette règle, il entre dans tous nos devoirs comme un de leurs éléments, ainsi que nous l'avons dit en traitant de l'obligation (60) : mais s'il sort de ces limites, il devient vicieux et prend le nom d'*égoïsme* ou de *cupidité*.

Tous les devoirs de l'homme envers lui-même peuvent donc être déduits de ce principe : *l'homme doit s'aimer d'un amour bien réglé*. Ainsi il doit se conserver lui-même et se perfectionner selon la dignité de sa nature, en vue de sa fin dernière. On tire facilement de là en effet toute la morale individuelle. Nous allons exposer brièvement les trois classes de devoirs qui la composent.

ARTICLE I

DES DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS SON AME

227. — Ces devoirs consistent généralement à perfectionner ses facultés et à les diriger vers leur fin propre. Les facultés principales de l'âme sont au nombre de trois : l'intelligence, la volonté et la sensibilité qui participe à sa manière à la connaissance et à l'appétit.

Les devoirs de l'homme envers son âme se réduisent donc au soin de ces facultés. Or, chacune se perfectionne par l'acquisition des habitudes qui rendent plus facile et plus parfait l'exercice des actes qui lui sont propres.

SECTION I

Devoirs qui regardent l'intelligence.

228. — L'intelligence étant destinée par sa nature à

connaître la vérité, c'est un devoir pour l'homme de cultiver son esprit par des connaissances dignes de sa grandeur, et surtout par celles qui sont relatives à l'accomplissement de ses devoirs. Il est des connaissances nécessaires à tous les hommes, comme celle de la religion et des principes moraux, au moyen desquels ils peuvent régler honnêtement leur vie terrestre, et s'assurer dans l'autre la possession de la béatitude. Il en est d'autres qui sont accommodées à certaines conditions, et parmi celles-là chacun doit s'appliquer, selon son pouvoir, à acquérir de préférence celles qui peuvent l'aider dans l'exercice de son art ou de son office; moyen spécial pour lui d'atteindre sa fin dernière. Mais il doit surtout rechercher avec soin sa propre *vocation*, c'est-à-dire le genre de vie particulier par lequel Dieu veut le diriger vers lui, et qui doit l'aider beaucoup à atteindre sa fin; car il n'est nullement indifférent, pour rendre son salut sûr et facile, d'embrasser un autre état que celui auquel on était destiné par la Providence.

Après ces études obligatoires pour tous, il est louable aussi, en général, de s'appliquer aux autres, quoique moins utiles; pourvu que cela se fasse avec prudence et discrétion, selon les exigences de l'ordre. Toute science en effet peut aider à la vertu, au moins en élevant l'âme au-dessus des plaisirs grossiers, et en l'accoutumant à les mépriser. Elle est d'ailleurs pour elle un ornement. Aussi est-ce avec raison que la science est regardée comme une chose honnête de soi, pourvu qu'on la recherche avec ordre et modestie;

car, dit Sénèque, ***plus scire velle quàm satis est, intemperantia est;*** et il faut surtout éviter de se jeter sans mesure dans des questions inutiles, obscures et difficiles ; ce qui n'est pas exempt de grands périls.

Il n'est donc pas vrai, comme le prétend le sophiste génevois, que les sciences et les arts qui en découlent soient nuisibles à l'homme et à la société. Cependant, vu notre faiblesse actuelle, l'abus en est facile et déplorable, si l'orgueil ou quelqu'autre passion s'en font un instrument pour des desseins coupables ; comme il n'arrive que trop souvent. Car *la science enfle*, et si elle n'est conservée et embaumée par l'arôme de la religion qui l'empêche de se corrompre, elle devient aisément un poison fatal. On ne saurait donc trop blâmer la témérité de ceux qui veulent imprudemment répandre l'étude des sciences dans toutes les conditions, sans se soucier d'y entretenir en même temps l'intégrité des mœurs et la modération que la piété inspire. Ils ne réussissent par là qu'à dégoûter chacun de son état et à peupler la terre de mécontents et de malheureux, comme l'expérience ne l'a que trop montré depuis un siècle. (V. P. de Decker, *Morale*, § 203.) Plus on étudie la société, ses lois et son histoire, plus on reconnaît que dans le plan de la Providence, la science n'est pas destinée aux masses, et qu'elle n'est pour elles, par le fait, quoi qu'il en soit de la spéculation, qu'un présent funeste. La religion leur suffit et relève bien plus leur caractère. C'est ce qu'on ne saurait méconnaître si l'on compare dans leurs instincts, dans leurs sentiments et dans leurs actes les populations

vivement pénétrées de l'esprit de la foi et éclairées de ses lumières, à celles qui, sous un vernis plus brillant de culture scientifique, cachent des cœurs resserrés par l'égoïsme et flétris par l'incrédulité. Une des niaiseries du libéralisme est de n'avoir pas su comprendre cette vérité, et d'imaginer qu'avec un peu de géographie et d'orthographe il ferait de tous des hommes heureux et de bons citoyens. Combien d'hommes honnêtes donnent aujourd'hui dans cette utopie de la diffusion indiscrète des *lumières* et la regardent comme l'idéal de la société.

La culture de l'intelligence comprend le soin de la prémunir contre l'erreur et les préjugés. Ce soin assure sa force et sa rectitude, et l'accoutume à discerner facilement le vrai du faux et le bien véritable de celui qui n'est qu'apparent; chose bien préférable à la science spéculative. Ici revient la pratique des vertus intellectuelles, la prudence et la sagesse (1).

Enfin la connaissance de soi-même est une de celles à laquelle l'homme doit s'appliquer avec le plus de soin; car rien ne contribue autant au bon réglement de notre vie qu'une pleine connaissance de nos inclinations et de nos forces.

SECTION II

Des devoirs qui regardent la volonté.

229. — Le propre de la volonté étant de désirer le bien et de repousser le mal avec liberté, on doit surtout

(1) L'excellent ouvrage de Balmès, intitulé : l'*Art d'arriver au vrai*, peut contribuer beaucoup à former l'esprit sous ce rapport.

empêcher que, trompée par de fausses apparences, elle ne recherche des biens illusoires, et ne fuie comme un mal ce qui n'en est pas un. Il faut s'appliquer aussi à lui donner une certaine constance qui réponde à l'immutabilité de l'ordre naturel des choses, auquel elle doit se conformer, et qui l'aide à résister aux séductions et à vaincre les obstacles. Cette disposition s'obtient surtout par l'exercice de la vertu et de fréquentes victoires sur les passions ; car par là se forme peu à peu un caractère fort et généreux, sans lequel il est impossible de persévérer dans le bien. Cette victoire sur soi-même conserve encore la liberté d'esprit, et fait acquérir le domaine sur les appétits inférieurs, ou cette facilité d'agir selon la raison, malgré les attraits de la sensualité, qui est si nécessaire pour bien régler la vie privée et sociale, et qui est le principal ornement de la nature raisonnable.

SECTION III

Des devoirs qui se rapportent à la sensibilité.

230. — Sous ce nom de *sensibilité*, nous comprenons les facultés cognitives, qui sont comme les instruments de l'intelligence, savoir, le *sens* et l'*imagination;* et, d'autre part, les *passions* et les *appétits sensitifs*, qui devraient remplir le même office à l'égard de la volonté; mais qui, dans l'état de corruption présente, s'élèvent trop souvent contre elle. En d'autres termes, il s'agit de toute la partie inférieure de l'âme, que l'homme doit, comme être raisonnable, tenir soumise à la partie supérieure; obligation générale de laquelle

découlent toutes les autres, que nous allons brièvement indiquer.

On doit donc éloigner des sens et de l'imagination les objets et les images qui pourraient troubler l'exercice de l'intelligence ou de la liberté, et soustraire la sensibilité à leur empire; la perfection de celle-ci consistant, non seulement à produire de vives impressions des choses extérieures, mais aussi à se tenir d'accord avec la raison. On atteint ce but en s'accoutumant à ne fixer son attention que sur des choses propres à exciter en nous des mouvements conformes à la raison, et à la détourner de celles qui produisent un effet contraire.

De même l'homme doit modérer ses passions et les affections de l'appétit sensitif, de telle sorte qu'elles ne sortent pas des bornes prescrites par la raison. Ainsi réglées, loin d'être mauvaises, elles sont un secours utile pour la volonté supérieure. Mais si elles sortent de ces limites, elles usurpent un empire qui ne leur est pas dû et deviennent des vices. Car la perfection de l'appétit sensitif ou inférieur consiste à pouvoir, sous la direction de la raison, embrasser le bien sensible, représenté par le sens ou l'imagination, autant qu'il peut nous conduire vers la vraie félicité, ou à repousser pareillement le mal que ces mêmes facultés nous présentent, autant qu'il conduirait au malheur. Cette modération des passions et des sentiments s'obtient par les vertus morales dont le nom même *(virtus, vis)* exprime l'idée de force et de la violence que l'on doit se faire. Nous avons parlé de ces vertus dans la première partie.

231. — Ce qui précède suffit pour montrer l'absurdité et l'ignominie des doctrines Saint Simoniennes et Fouriéristes, qui, sous prétexte de *réhabiliter la chair*, donnent les passions comme règle suprême de la vie humaine à la place de la raison ; renversant ainsi l'ordre des choses et soumettant la maîtresse aux servantes. En effet, l'appétit sensitif étant par lui-même aveugle et sans règle qui lui soit intrinsèque, on ne peut regarder comme légitimes toutes les choses auxquelles il porte. Il est vrai que dans les animaux, il est retenu par un instinct nécessaire dans la limite des fins naturelles que s'est proposées la sagesse du Créateur, et vers lesquelles il les dirige. Mais, pour l'homme qui jouit de la liberté et n'a pas ce frein d'un instinct nécessaire, l'appétit doit être dirigé librement par la raison. Si cette règle vient à lui manquer, il n'en a plus aucune, et il se précipite dans des excès qui, non seulement ravagent sa nature morale et physique, mais qui menacent même son existence, comme une triste expérience le fait voir trop souvent.

ARTICLE II

DES DEVOIRS DE L'HOMME PAR RAPPORT A SON CORPS.

232. — L'obligation que nous avons de nous conserver, ne regarde pas l'âme qui est immortelle ; mais le corps, dont l'altération peut amener la dissolution du composé humain. Aussi est-ce proprement ce composé lui-même, plutôt que le corps, qui est l'objet de cette obligation. Elle exige que l'on maintienne en bon état le corps et ses facultés, comme des instruments

nécessaires à l'âme dans cette vie pour se perfectionner elle-même et remplir les devoirs qui lui sont imposés.

Il résulte de là : 1° que l'homme ne peut, de son propre mouvement et sans l'ordre de son Créateur, renoncer à la vie; vérité importante qui sera établie plus loin dans une proposition spéciale; 2° qu'il ne peut se mutiler lui-même ou se priver d'un de ses membres, si ce n'est par nécessité ou pour éviter un plus grand mal; 3° qu'il doit conserver sa santé avec un soin modéré, en faisant céder toutefois, en cas de conflit, les convenances du corps à l'utilité de l'âme, conformément à la subordination de l'un à l'autre. D'où l'on peut conclure qu'une mortification modérée du corps, prise comme exercice de vertu, est très-conforme à la raison, loin de répugner au droit naturel, comme le prétendent les protestants.

La vertu de tempérance avec toutes ses parties, la sobriété, la chasteté, etc., regarde à double titre le soin qui est dû au corps, d'abord parce qu'elle est nécessaire pour le conserver dans un bon état, et ensuite parce que, sans elle, il serait impossible de le contenir dans le devoir à l'égard de la raison.

233. — Ici se présente la question de savoir si l'homme peut légitimement rechercher les plaisirs du corps. Pour la résoudre, il faut faire attention aux fins de la Providence dans l'établissement du plaisir et de la douleur sensible. La douleur du corps a pour but de nous signaler les choses qui lui sont nuisibles et de nous en éloigner. De même le plaisir a pour fin de nous faciliter les actes qui lui sont les plus nécessaires,

comme l'alimentation. Ce plaisir, qui naît de la perfection des organes et de leur aptitude à remplir leurs fonctions, est donc un bien véritable, quoique d'un ordre très-inférieur; comme la douleur qui naît du fâcheux état de quelque organe est un véritable mal. Mais il peut arriver accidentellement que les plaisirs corporels deviennent des maux en poussant l'âme à la violation de ses devoirs; comme aussi, par une raison contraire, la douleur peut devenir un bien; par exemple la faim, qui nous excite à prendre la nourriture nécessaire.

Il est donc illicite de rechercher les plaisirs du corps lorsque leur usage peut être un obstacle à l'accomplissement de quelque devoir. Hors de là cette recherche est permise, pourvu qu'elle se fasse avec cette modération sans laquelle l'amour du plaisir deviendrait prédominant et troublerait la subordination du corps à l'égard de l'âme. Outre ces conditions, il faut encore que cet usage soit dirigé à une fin honnête, car ces plaisirs, communs à l'homme et à la brute, ne sont pas par eux-mêmes dignes de terminer les tendances de la nature raisonnable. Il faut donc en user avec action de grâce et avec l'intention de se fortifier et de s'exciter par là à l'accomplissement de ses devoirs, louant ainsi Dieu, auteur de tout bien. On voit par là que la légitimité des plaisirs du corps dépend des circonstances; il n'en est point qui soient toujours licites et innocents, comme il n'en est point aussi dont l'usage ne soit permis dans certaines occasions. Toutes les œuvres de Dieu sont bonnes en soi, *vidit Deus cuncta quæ fecerat:*

et erant valdè bona (Genes. I.) C'est nous qui les gâtons en troublant leur *ordre* naturel.

Ce que nous avons dit de la conservation du corps n'empêche pas que l'on ne puisse quelquefois négliger ce qu'elle exige. C'est ce qui arrive lorsqu'il faut exposer sa santé, ou même sa vie, pour procurer un plus grand bien ou pour éviter un plus grand mal; par exemple pour ne rien faire qui soit injurieux à Dieu, ou pour procurer par charité le bien des autres. Alors le sacrifice de soi-même ou de ses intérêts est non seulement permis; mais il peut devenir nécessaire, selon les règles que tracent les moralistes pour ces circonstances.

ARTICLE III

DES DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS LUI-MÊME A RAISON DE SON ÉTAT EXTÉRIEUR.

234. — L'état extérieur de l'homme, qui se compose de biens placés en dehors de lui et relatifs à son corps ou à son âme, est un moyen de perfectionner l'un et l'autre, quoique cet état ne soit pas lui-même la perfection de l'homme. Parmi les choses extérieures qui constituent cet état, il en est qui sont nécessaires, comme l'instruction et les aliments; d'autres qui sont utiles, en facilitant la perfection de l'âme ou du corps, comme les livres, la bonne réputation, une habitation saine; les autres enfin, de pur agrément, ne servent qu'à rendre la vie plus douce. L'homme doit en général avoir soin de son état extérieur, au même titre qui l'oblige à conserver son corps et à perfectionner son

âme ; et cette obligation est grave quant aux moyens qui lui sont absolument ou relativement nécessaires pour atteindre ce but. Pour ce qui est des choses seulement utiles ou agréables, aucune loi ne l'oblige strictement à les rechercher ; aucune aussi ne l'en empêche, si ce n'est accidentellement, lorsque cette recherche nuirait à l'accomplissement de quelque devoir. Néanmoins cette recherche doit toujours être modérée et dirigée par une intention droite, qui ne tende pas à ces choses pour elles-mêmes ; mais seulement comme à des moyens de perfectionner le corps et l'âme.

Chacun doit donc, régulièrement parlant, choisir le genre de vie dans lequel il peut plus facilement se procurer par son industrie les choses dont il a besoin pour vivre d'une manière convenable ; et il doit en cela consulter ses forces corporelles, les qualités de son esprit et la condition où il se trouve placé, pour ne pas s'exposer à travailler en vain ; ce qui ne serait pas raisonnable. C'est donc aller contre le devoir que de s'exposer par l'oisiveté et la paresse à une pauvreté honteuse, comme le font les vagabonds.

De là découle pour tous l'obligation au travail, qui ne s'entend pas seulement ici du soin que l'on prend de perfectionner son âme, mais encore de l'industrie dont il faut user pour se procurer les choses nécessaires à la vie. En ce sens l'obligation au travail s'étend à tous les offices qui regardent l'état extérieur de l'homme. Car la nature ne produisant point d'elle-même en quantité suffisante les choses nécessaires ou utiles, l'âme doit s'appliquer à chercher les moyens de

produire et de conserver ces choses, et le corps doit travailler pour mettre ces moyens à exécution. Il faut donc que les hommes partagent entre eux ces travaux, de telle sorte qu'ils concourent chacun par des actions différentes à produire la masse de biens nécessaire au genre humain. Celui qui ne travaille pas lorsqu'il pourrait le faire, manque en quelque façon à son devoir envers les autres, puisqu'il n'apporte pas son contingent à l'utilité commune, comme le demande la charité sociale.

Travailler d'esprit ou de corps est donc le devoir de tous ; tant pour éviter l'oisiveté, source de beaucoup de fautes, que pour ne pas manquer aux lois de la société, qui ne se forme jamais entre les hommes sans que chaque associé apporte quelque chose à la masse commune. La condition ni les richesses n'exemptent pas de ce devoir, quoiqu'elles en diversifient beaucoup l'accomplissement. L'oisiveté libre et prolongée n'est donc pas exempte de faute. Quant aux peines qui sont aujourd'hui inséparables du travail, elles sont la suite et le châtiment du péché d'origine. L'usage des biens produits par le travail doit être modéré, de telle sorte qu'il puisse suffire à ce que l'on doit à soi-même et aux autres ; ce qui exclut à la fois l'avarice et la prodigalité.

235. — Parmi les biens qui regardent l'âme et qui servent le plus à rendre la vie sociale agréable, ainsi qu'à faciliter l'accomplissement de plusieurs de ses devoirs, on compte avec raison l'estime, l'honneur et la renommée, qu'il est par conséquent permis et quelque-

fois même prescrit de se procurer et de conserver avec soin. L'*estime* est le jugement favorable que portent les autres de notre perfection et de nos actes : d'où résultent pour nous la *gloire*, ou la joie que nous cause cette opinion favorable des autres, et l'*honneur* qui est la manifestation extérieure qu'ils font de cette opinion et du plaisir que notre perfection leur cause. La bonne renommée consiste dans la manière avantageuse dont le public parle de notre perfection qui lui est connue ; car il n'est nullement question ici des vertus cachées. L'estime, l'honneur et la renommée ou réputation ne sont pas, comme on le voit, tout-à-fait la même chose ; on ne les distingue guère cependant dans le langage usuel, et cette distinction n'est pas nécessaire pour ce que nous avons à en dire. Aussi désignerons-nous indistinctement ces trois choses sous le nom d'*honneur*.

L'honneur provient ou de l'expérience que l'on a faite, ou du témoignage qui est rendu, de la perfection de quelqu'un ; et il peut être vrai ou faux. L'honneur vrai suppose deux choses : l'existence d'une perfection propre et sa connaissance. Les biens extérieurs, les richesses, la noblesse, les emplois, à proprement parler, ne produisent pas l'honneur; parce que ces choses ne sont ni des perfections de l'homme, ni des signes certains de ces perfections. Cependant elles les font présumer et attirent l'attention sur ceux qui les possèdent, de sorte que l'on découvre plus facilement les perfections qui sont en eux. Voilà ce qui rend ces choses honorifiques. Mais il n'y a de vraiment digne d'honneur que celui qui possède des perfections intérieures,

L'honneur n'est pas en notre pouvoir, car les occasions qui attirent l'attention des autres sur nos bonnes qualités ne dépendent point de nous, non plus que les conclusions favorables qu'ils en tirent; et encore moins les témoignages qui peuvent être rendus de notre excellence. Mais la dignité de l'honneur et de la bonne réputation est entre nos mains; car cette *dignité,* fondement de l'un ou de l'autre, consiste dans notre perfection acquise elle-même. Je dis : *acquise*, parce que les perfections naturelles ne dépendent point de notre volonté.

L'honneur et la bonne réputation sont des biens utiles à l'homme; car la bonne opinion que les autres ont et manifestent de nous, nous concilie leur bienveillance et les porte à nous aider dans nos besoins, en même temps qu'elle excite en nous le désir de nous perfectionner de plus en plus. Elle nous met à même aussi de pouvoir leur rendre service, parce qu'elle les dispose à user de notre secours avec confiance; condition presque indispensable pour que nous puissions leur être utile.

236. — Il est donc non seulement permis de désirer la bonne réputation, l'honneur et les louanges qui en sont la manifestation comme un bien utile; mais encore cette recherche modérée est en soi un devoir commandé par l'amour de soi, qui nous oblige à rechercher les moyens utiles à notre perfection et à celle des autres, comme l'est le bon exemple. Cela est surtout vrai de ceux qui ne peuvent autrement satisfaire à leur office, comme un médecin, un prêtre ou un magistrat. Mais

celui qui désire l'honneur ne peut rien faire pour l'obtenir, si ce n'est de s'en rendre digne et de se montrer tel à l'occasion par ses actes, tout en évitant avec grand soin les nombreux défauts que notre corruption naturelle a coutume de mêler à ce désir. La recherche désordonnée de l'honneur prend le nom de *vanité* ou *vaine gloire*, et le désordre qui la caractérise peut venir de trois sources : de ce qu'on recherche une gloire fausse, ou de ce qu'on ne met pas dans sa recherche la modération requise, ou de ce qu'on désire l'honneur comme un bien délectable en soi et une fin dernière ; car il n'est qu'un bien utile, un moyen de perfection, et non une perfection intrinsèque de l'homme, qu'il ne rend pas meilleur.

L'homme peut défendre son honneur et sa réputation lorsqu'on les attaque. Il y est même régulièrement obligé, surtout s'il ne peut sans eux satisfaire à son office. Mais les règles de cette défense sont qu'elle ait lieu avec une intention droite, qui ne considère l'honneur que comme un bien utile, non comme la fin, d'une manière juste, non par la calomnie ou le duel, et sans danger de produire un plus grand mal par cette défense. Cependant, comme la gloire et les louanges humaines, quoique bonnes en soi, sont dangereuses, on peut, lorsqu'il n'en résulterait pas un plus grand mal, y renoncer pour mettre plus en sûreté et perfectionner sa vertu. C'est même là une œuvre de grand mérite, lorsqu'on y est porté par le zèle pour la gloire de Dieu.

ARTICLE IV

DU SUICIDE

237. — Les Stoïciens, d'accord en cela avec les matérialistes, pensaient que le sage accablé par l'infortune pouvait légitimement s'en délivrer par une mort volontaire, et ils ont multiplié les sophismes pour justifier cette erreur. Mais il est manifeste au contraire que cette action répugne au droit de la nature, puisqu'elle entraîne la violation des devoirs de l'homme envers Dieu, envers lui-même, et envers la société comme le montrera la proposition suivante.

PROPOSITION

Le suicide est défendu par le droit naturel.

Preuve. — On doit regarder comme contraire au droit naturel une action qui renferme la rébellion envers Dieu, la cruauté envers soi-même et la violence faite à sa propre nature, et enfin qui cause un préjudice injuste à la société humaine. Or tout cela se rencontre dans le meurtre volontaire de soi-même.

Preuve de la première partie. Dieu, comme Créateur de l'homme et auteur de l'union de son âme avec son corps, est le maître suprême de la vie humaine qui consiste dans cette union; de telle sorte que personne n'en peut disposer sans sa volonté. La raison le prouve, et la révélation le confirme en nous montrant ce domaine sur la vie comme une prérogative singulière de la divinité. *Ego occidam et ego vivere faciam,* dit le Seigneur au Deutéronome ; XXXII, 39. Mais elle

nous apprend en même temps que Dieu n'a point accordé à l'homme la faculté de disposer à son gré de sa vie. Cette vérité se prouve encore par l'instinct naturel qu'il a mis dans tous les hommes pour leur conservation; par l'horreur du suicide et les réclamations de la conscience, qui le font regarder par tous comme une action détestable, lorsqu'ils ne sont pas aveuglés par la passion. Enfin Dieu a mis l'homme en cette vie comme dans une voie conduisant à un certain terme; la béatitude, qu'il doit mériter par son travail, par l'exercice de la vertu et la lutte contre les afflictions diverses auxquelles il est exposé; selon cette parole de Job (XII, 1) : *Militia est vita hominis super terram.* De même donc qu'un soldat ne peut abandonner sans crime et sans infamie le poste qui lui est confié; de même, à plus forte raison, l'homme ne peut quitter cette vie de lui-même et sans la volonté de Dieu, en désertant le poste commis à sa fidélité et à son courage. C'est ce que des païens même ont très-bien senti, comme on le voit par ces paroles de Cicéron : « *Tibi ô Publi et piis omnibus retinendus est animus in custodiâ corporis; nec injussu ejus, à quo ille est vobis datus, ex hominum vitâ migrandum est, ne munus humanum, assignatum à Deo defugisse videamini. De Republicâ,* VI, VIII. » Celui qui se donne la mort usurpe donc les droits de Dieu et se révolte contre lui.

Preuve de la seconde partie. Celui qui se tue fait violence à la nature et est cruel envers lui-même; car la nature pousse l'homme d'une manière presque invin-

cible à conserver sa vie, tant qu'il n'est pas mis hors de lui-même par l'excès de quelque passion; et cette inclination est honnête et juste, parce que non seulement elle vient du Créateur, mais encore elle tend au bien de l'homme raisonnable et ne se termine pas, comme certains autres penchants, au bien purement sensible. La vie en effet est en soi un grand bien pour l'homme tout entier, puisqu'elle est la condition de tous les autres biens et de la félicité elle-même. Celui qui se prive d'un moyen si nécessaire pour acquérir ces biens et pour accomplir ses devoirs, fait donc violence à sa propre nature, manque à l'amour qu'il se doit, et se rend cruel envers lui-même. Cette cruauté est d'autant plus grande que, sous prétexte d'échapper à un mal présent, il se jette dans un danger manifeste de tomber dans le dernier des malheurs. Car il ignore s'il ne tombera pas dans un état bien pire que celui qu'il quitte. Que dis-je! s'il croit à une Providence régulatrice de tout ce qui arrive dans le monde, il est assuré de ne pouvoir échapper à des châtiments terribles, en se présentant ainsi au tribunal du souverain juge sans l'ordre et même contre la volonté expresse de celui-ci. Aussi les païens eux-mêmes ont cru que ce crime n'était point exempt de supplice dans les enfers; comme on le voit par ces vers de Virgile :

Proxima deinde tenent mœsti loca qui sibi lethum
Insontes peperère manu. lucemque perosi,
Projecere animas. Quam vellent æthere in alto
Nunc et pauperiem, et duros perferre labores!

Preuve de la troisième partie. Celui qui se donne

la mort commet une injustice envers la société à laquelle il est destiné par la nature même, et non par un pacte libre, comme l'a rêvé Rousseau. Car l'homme ne reçoit pas la vie pour lui seulement; mais aussi pour le bien de la société humaine dont il est membre dès sa naissance. La même loi naturelle qui impose à la société le devoir de veiller à la conservation et au bien de ses membres, oblige de même chacun de ceux-ci à concourir au bien commun, autant et aussi longtemps qu'il le peut. Or tout homme peut toujours être utile aux autres au moins par l'exemple de la patience et du courage; et même, dans l'ordre surnaturel, par le mérite de sa constance dans l'adversité. Au contraire celui qui porte une main violente sur lui-même prive la société d'un membre utile, et porte les autres à une semblable défection par son pernicieux exemple. Enfin la doctrine qui autorise le suicide expose la société à un autre grave péril, comme le remarque de l'Isle de Salles: « Un des grands prin- » cipes, dit-il, qui doit armer la société contre le » suicide, c'est que dès que la vie n'est plus rien pour » un homme, il est le maître de celle des autres. Ainsi » il n'y a qu'un pas de l'envie de mourir à celle de » tuer... » *(ce que l'expérience ne prouve que trop).* » Sous quelque prétexte que l'on considère le suicide, on » peut le définir comme un larcin fait à la société et un » attentat contre la nature. » *Philosophie de la nature, T. III, p. 309.* Le suicide est donc injurieux à la société comme il est contraire à l'amour de nous-même et au droit de Dieu, et par conséquent il est tout-à-fait illicite.

Remarques.

238. — Il est aisé de résoudre les objections que l'on pourrait faire contre la proposition que nous venons d'établir, si l'on fait attention aux observations suivantes.

I. Il ne peut y avoir aucune raison solide de s'ôter la vie, pas même celle d'éviter une occasion imminente de péché, car personne ne peut commettre celui-ci sans le vouloir, et on peut toujours l'éviter par d'autres moyens plus conformes à l'ordre de la Providence.

II. L'immortalité de l'âme et la justice de Dieu étant supposées, comme on doit le faire, quoiqu'en disent les matérialistes, le suicide, loin d'être la délivrance des maux présents, devient la source d'un plus grand malheur. On peut d'ailleurs utiliser ces maux par la patience et s'en faire un titre à une récompense excellente.

III. Le domaine de notre âme sur son corps n'est point absolu ; mais il ne lui a été accordé que pour la fin déterminée par leur auteur commun. Elle est comme un soldat que l'on ne rend maître de ses armes que pour les usages de la guerre, et non pour qu'il les détruise ou les abandonne malgré son chef.

IV. La vie n'est point une simple charge à laquelle chacun puisse renoncer ; mais une condition qui nous est imposée pour des fins que nous sommes obligés de remplir.

V. Il est permis de tuer les malfaiteurs par autorité publique, mais nul ne peut de son autorité privée se

donner la mort à titre de punition ; car il a toujours, dans le repentir et des exemples de vertu, un meilleur moyen de réparer le tort fait à la société par ses crimes.

VI. Il y a une grande différence entre se donner directement la mort de propos délibéré, ou le faire d'une manière indirecte en s'exposant à un danger certain, dans un combat par exemple ; car, bien qu'il soit défendu de s'exposer ainsi sans raison, lorsqu'il y a une juste cause, non seulement cela est licite, mais encore c'est un acte héroïque de vertu, et quelquefois un strict devoir.

VII. Quoique le suicide suppose une certaine férocité et une audace momentanée, il est loin de mériter le nom de courage et de constance, car, dit Aristote (Eth., L. III, C. 6) : *Ille propriè vir fortis dicitur qui circa præclaram mortem impavidus fuerit.... Fortes prætereà in iis viriliter sese gerunt in quibus vires spectantur aut præclarum est mori.* Or rien de tout cela ne se trouve dans le suicide. Car la vertu de force se montre surtout si l'on supporte constamment l'adversité, mais elle ne consiste pas à préférer entre deux maux celui qui nous paraît le moindre. Ce qui fait dire à Saint Augustin que Caton le cède beaucoup en courage à Régulus, qui aima mieux être mis cruellement à mort par ses ennemis que de s'ôter la vie à lui-même. (*De la cité de Dieu*, L. I, C. 25.)

CHAPITRE IV

DES DEVOIRS ENVERS LES AUTRES HOMMES.

ARTICLE I

DE NOS DEVOIRS ENVERS LES AUTRES, CONSIDÉRÉS EN GÉNÉRAL.

239. — La base commune de tous les devoirs que chacun doit remplir envers les autres hommes, est l'amour naturel que la raison et la loi divine nous demandent également pour eux; amour qui découle de la ressemblance de nature, de la communauté d'origine et de l'identité, tant de la fin dernière proposée à tous, que des moyens qui leur sont donnés pour y parvenir.

Cet amour est pour les hommes le moyen de mener une vie tranquille et heureuse dans la société. Car Dieu ayant réglé les choses humaines de telle sorte que chacun dépende des autres en quelque façon pour son bien-être, notre bonheur et notre malheur sont régulièrement attachés à l'amour ou à la haine que les autres nous portent, ou même à leur indifférence. En établissant cet ordre, Dieu a suffisamment manifesté son intention que tous concourussent par leur mutuel amour et leurs services réciproques au bonheur commun. Cette volonté divine, manifestée par la raison, constitue naturellement une société universelle entre les hommes, sans qu'il soit besoin pour cela d'aucune convention de leur part. Une société en effet n'est autre chose que l'union de plusieurs personnes qui doivent tendre d'un commun effort vers la même fin, par des moyens sem-

blables; soit que cette communauté d'action leur soit prescrite par une loi, soit qu'elle provienne d'un pacte. Toute société exige donc par sa nature la volonté de s'aider mutuellement à réaliser son but, et par conséquent elle suppose un certain amour.

La ressemblance de nature, qui est pour les hommes le fondement de leur destination à la même fin, demande encore cet amour mutuel à un titre spécial. C'est en effet un axiôme fondé sur l'expérience, que tout animal chérit son semblable : et la raison en est, que ce que l'amour-propre lui fait aimer en lui-même comme bon, doit lui paraître bon aussi dans les êtres qui lui ressemblent. Seulement ici ce second amour est plus faible, parce que le rapport de similitude ne nous touche pas autant que celui d'identité. Voilà pourquoi la nature, d'accord ici avec la raison, nous porte, toutes choses égales d'ailleurs, à nous préférer aux autres; et parmi ceux-ci, à préférer également les personnes qu'une plus parfaite similitude nous unit plus étroitement.

Il est aisé de voir par ce qui précède comment tous nos devoirs envers le genre humain sont renfermés dans ce précepte général : *Vous aimerez votre prochain comme vous-même*, qui, présupposant comme base et comme modèle l'amour de nous-même, nous impose envers eux un amour *semblable*, quoiqu'*inégal*. Ce précepte est universel, non seulement quant aux devoirs, qui en découlent tous, mais encore quant aux personnes. Les ennemis même n'en sont pas exceptés, parce que les raisons sur lesquelles il repose sont uni-

verselles et naturelles, c'est-à-dire fondées sur la dignité de la nature humaine et la communauté de destination, et non pas sur le mérite particulier des personnes. Les effets communs de cet amour ne doivent donc pas régulièrement être refusés aux ennemis, sauf la vindicte qui peut être exercée contre eux par le prince, pour leur correction et pour la sécurité publique, mais qui n'appartient point aux particuliers.

On voit aussi comment cette bienveillance pour les hommes, aussi bien que l'amour de chacun pour soi-même, ont leur principe en Dieu comme auteur de la nature humaine, se terminent à lui comme à leur fin, et comment l'acte par lequel Dieu veut être la fin de la créature raisonnable, est pour celle-ci le principe de tous ses devoirs.

240. — Les devoirs des hommes envers les autres consistent dans l'observation de l'ordre naturel qui résulte de leurs relations mutuelles. Le premier de ces rapports est l'égalité de nature et leur indépendance réciproque qui constitue la personnalité morale de chacun. Car cette dignité personnelle, qui ne permet pas que l'homme soit pris, ainsi que les autres êtres, comme un pur moyen pour une fin quelconque, le rend capable de droit et d'un domaine sur les choses inférieures. Elle le rend aussi égal à ses semblables en tout ce qui appartient à la nature, c'est-à-dire dans les choses que celle-ci exige essentiellement, et sans lesquelles l'homme ne peut conserver son existence et atteindre sa fin, ce qui les lui rend propres en tant

qu'il est homme. Les droits qui dérivent ainsi de la nature seule sont appelés *absolus;* ceux qui supposent quelque fait humain, *hypothétiques.* Des devoirs pareillement absolus ou hypothétiques leur correspondent. L'égalité et l'indépendance se trouvent dans les droits et les devoirs absolus ; mais dans ceux qui sont hypothétiques, il y a une grande diversité, comme dans les développements de l'activité humaine, ainsi que dans les faits et les rapports auxquels ils donnent lieu. Dans ceux-ci, l'égalité qu'on doit garder ne consiste que dans une juste proportion qui fasse traiter comme inégaux les droits et les devoirs qui le sont réellement. Cette simple remarque suffit, comme on le verra plus tard, pour dissiper les fatales équivoques auxquelles donne lieu aujourd'hui ce mot d'*égalité.* Elle est donc d'une extrême importance.

L'égalité de nature, ainsi entendue, demande que chacun se conduise envers les autres comme il voudrait qu'on se conduisît dans le même cas envers lui. Il doit donc s'abstenir de leur nuire, et de plus leur faire du bien, car c'est ainsi qu'il en agit envers lui-même. La première de ces obligations produit les devoirs de justice, qui répondent aux droits parfaits des autres, comme sont les devoirs *de ne blesser personne*, *de rendre à chacun le sien.* La seconde produit les devoirs d'humanité et de bienfaisance, qui régulièrement sont imparfaits, comme étant fondés sur une certaine équité plutôt que sur une justice rigoureuse (216); tels sont les services qui coûtent peu à rendre, et qui sont d'une grande utilité à ceux qui les reçoivent. Tous ces devoirs peuvent

être positifs ou négatifs, selon qu'ils consistent dans une action ou dans une simple abstention.

241. — Le droit parfait est celui qui a pour objet de conserver ou de recouvrer les biens de l'âme, du corps ou de la fortune qui sont à nous, et d'exiger strictement qu'il ne se fasse rien à l'encontre. Les devoirs de justice y répondent.

Les devoirs imparfaits sont ceux qui n'autorisent point cette stricte exigence, et qui ont pour objet des choses qui appartiennent aux autres, mais que nous méritons d'obtenir d'eux; de sorte que nous avons un titre pour les leur *demander,* sans pouvoir toutefois les *exiger*. A ces droits répondent des devoirs de charité, qui néanmoins peuvent entraîner une obligation fort grave devant Dieu. Il arrive même quelquefois que l'on pèche plus grièvement en y manquant qu'en violant certains devoirs de justice, quoique régulièrement, et toutes choses égales d'ailleurs, ceux-ci soient plus graves que les devoirs de charité : cela dépend surtout de la grandeur du dommage qui doit suivre leur violation.

On peut dire, en général, que l'amour auquel les hommes sont tenus les uns envers les autres les oblige réciproquement à tous les devoirs parfaits ou imparfaits, dont l'observation permet aux autres de tendre et d'arriver au bonheur, et dont l'omission leur ôte cette faculté. Et comme cet amour mutuel a pour mesure l'amour bien réglé que chacun a pour soi-même, on peut lui donner pour règle cette maxime : *Faites pour autrui ce que vous voudriez que l'on fit pour vous, et ne lui faites pas ce que vous ne voudriez pas*

que l'on vous fit. Nous allons parler maintenant de chaque espèce de devoirs.

ARTICLE II

DES DEVOIRS DE JUSTICE ENVERS LES AUTRES OU DE L'OBLIGATION DE N'OFFENSER PERSONNE.

242. — Il y a trois choses dans lesquelles le droit naturel nous défend de blesser le prochain et nous oblige même, selon les circonstances, à lui rendre service : l'âme, le corps et les biens extérieurs.

Les devoirs de l'homme envers son prochain par rapport à l'âme sont positifs ou négatifs, et ils regardent l'intelligence ou la volonté. Quant à l'intelligence, il n'est jamais permis d'éloigner les autres de la vérité ni de les incliner vers l'erreur. A plus forte raison ne doit-on pas leur affirmer une chose que l'on sait n'être pas vraie, car c'est leur donner une fausse notion, ce qui est le mal propre de l'intelligence et un mal plus grand que l'ignorance pure. C'est là une des causes de la malice du mensonge, qui est encore défendu à un autre titre, savoir : l'injure qu'il fait à la véracité de Dieu.

On définit le mensonge : *une proposition proférée contre le sentiment de celui qui parle avec l'intention de tromper, et de telle sorte que son vrai sentiment ne puisse être reconnu par les circonstances ou par la manière dont il s'exprime,* soit que cette proposition soit ou non matériellement fausse, et quand même de fait elle ne tromperait personne. D'après cette définition, il n'y a pas véritablement un mensonge lorsque

la façon de parler ou les autres circonstances permettent de découvrir réellement ce que pense l'homme qui parle; quoique ses paroles, si on les considère seulement en elles-mêmes, soient propres à donner le change à ce sujet. Alors, en effet, l'erreur doit être attribuée à l'imprudence des auditeurs qui ne font pas attention au double sens des paroles ou aux justes raisons que peut avoir celui qui parle de cacher la vérité par l'usage de la double science; c'est-à-dire en déclarant ne pas connaître une chose qu'il ne sait que d'une manière secrète et non de science communicable. En effet, d'après l'institution même du langage, il y a des paroles qui offrent plusieurs sens et qui prêtent à l'équivoque, de sorte qu'en les employant, on peut cacher la vérité, sans affirmer nécessairement le faux. Or, il est des circonstances où l'on peut, où l'on doit même quelquefois en user de la sorte, quoiqu'il ne soit jamais permis de mentir. Ainsi, par exemple, celui-là n'est pas censé mentir qui déclare ignorer une chose connue de lui, lorsque celui qui l'interroge n'a évidemment aucun droit de la savoir, et qu'il a, lui, une obligation, ou du moins une raison grave de la cacher, comme cela a lieu pour un confesseur. C'est que la même raison qui fait prohiber le mensonge comme nuisible à la société humaine, demande aussi qu'il y ait quelque moyen de dérober la connaissance de certaines vérités à des investigateurs téméraires, sans quoi il n'y aurait aucune sécurité dans le commerce social. C'est pourquoi il est permis, pour une cause raisonnable, d'exprimer son sentiment d'une manière ambiguë.

On s'est beaucoup élevé contre cette doctrine; mais ces déclamations rigoristes, auxquelles en général répondait peu la pratique de leurs auteurs, n'ont abouti qu'à faire consacrer en théorie la licéité du mensonge dans les cas difficiles auxquels il faut nécessairement pourvoir de quelque manière; et c'est l'erreur dans laquelle est tombé Grotius. Du reste il faut prendre garde d'en abuser, en se permettant ces équivoques par pur caprice et sans une raison très-grave; car ce serait ruiner la fidélité du commerce humain. Mais il y a bien plus de latitude pour user d'expressions conditionnelles ou hyperboliques, de figures et de paraboles, dans lesquelles la manière d'agir de celui qui parle ou les autres circonstances montrent clairement qu'il veut signifier autre chose que ce qu'exprime le sens vulgaire et matériel des mots. Après ces explications nous allons établir, dans la proposition suivante, le point capital en cette matière.

PROPOSITION

Le mensonge n'est permis en aucune circonstance.

243. — *Preuve.* 1° L'intention directe de tromper répugne à la nature raisonnable qui est faite pour le vrai, et bien plus encore à la véracité divine dont cette nature est l'image. Elle est donc contraire à l'ordre et à la volonté de Dieu, et les équivoques dont nous avons parlé ne sont permises que parce que l'on ne s'y propose pas directement de tromper l'homme, mais que l'on *permet* seulement, pour une raison suffisante, qu'il se trompe lui-même par son inconsidération. C'est

là peut-être la seule raison qui prouve évidemment la malice du mensonge en toute hypothèse, car celles que l'on tire du bien de la société pourraient et devraient même admettre des exceptions, s'il n'y avait pas moyen de pourvoir aux nécessités occurrentes par les équivoques permises.

2º Une autre raison se prend de la fin même de la parole et des autres signes qui sont naturellement destinés à manifester aux autres nos pensées; d'où il résulte que le mensonge, dans lequel on les emploie précisément pour les déguiser, est contraire à cette destination. Or il est intrinsèquement mauvais de faire des choses un usage contraire à celui auquel la nature les a destinées. — Il y a cependant des philosophes qui n'admettent ce principe que pour les cas ordinaires, et non pour ceux d'une nécessité urgente, de sorte que cette preuve ne leur semble pas universellement efficace. (Voyez Schwartz, *Inst. Jur. nat.*, *Part. I*, *Tit. V*, *p. 405.*)

3º La raison tirée de l'utilité sociale, si on suppose la permission d'employer les équivoques dans le cas de nécessité, établit bien la prohibition du mensonge proprement dit, et c'est celle qui se rapporte le plus directement au point que nous traitons ici, les devoirs envers le prochain. Il est même quelques auteurs qui la regardent comme seule solide dans l'ordre naturel, et abstraction faite du droit divin. — V. Schwartz, *ibid.* — On peut la développer ainsi :

Il est nécessaire que les hommes aient foi les uns dans les autres, sans quoi la conservation de la vie,

la culture de leur âme, toute sécurité, toute société et tout bonheur leur seraient impossibles. Ils ne pourraient même atteindre la béatitude éternelle, qui suppose la révélation divine, dont ils ne peuvent le plus souvent obtenir la connaissance qu'à l'aide d'une certaine foi humaine. De là cette inclination naturelle à croire à nos semblables, qui vient en partie de l'instinct de la nature, en partie de l'expérience uniforme que nous avons de leur véracité habituelle. Car nous éprouvons que depuis notre enfance nous avons reçu d'eux beaucoup de connaissances vraies, et que, comparativement parlant, il nous ont rarement trompés; nous voyons que nous-mêmes nous ne nous portons à tromper les autres que pour quelque motif spécial et accidentel. Or toute feinte fait exception à cette expérience uniforme, base de la confiance mutuelle des hommes, et tend à diminuer cette foi, qui est le fondement de la société humaine. Il n'y aurait donc point de sécurité dans celle-ci, si le mensonge n'était absolument interdit, et cette sécurité doit cependant, pour le bonheur du genre humain, être absolue; de telle sorte que personne ne puisse être trompé que par sa faute, comme il arrive dans les équivoques, et non par l'action positive et directe des paroles qui lui sont adressées. (Voyez Schwartz, p. 404.)

244. — Nos devoirs envers les autres par rapport à leur volonté, consistent surtout à ne point les troubler dans le juste exercice de leur liberté et à ne mettre aucun obstacle aux progrès de leur perfection morale, ni à l'acquisition de leur béatitude. Il n'est donc jamais

permis de porter quelqu'un au mal; et si on le fait par des ordres, par la menace ou par la violence, c'est une criante injustice; si on n'use que de promesses et de flatteries, on pèche au moins contre l'amour dû au prochain. De là la malice du scandale, qui est une action ou une omission mauvaise ou même indifférente que l'on pose sans raison suffisante, avec l'intention de faire commettre une faute au prochain, ou du moins avec la prévision qu'il s'en rendra coupable. Car il est contraire à l'amour que nous lui devons, de faire une chose mauvaise ou du moins inutile, qui peut lui causer un grand dommage. Nous sommes même obligés à l'aider par l'édification du bon exemple et, selon l'occasion, par des conseils et des avertissements prudents pour le préserver des maux graves qui le menaceraient, surtout dans l'ordre moral. A défaut de la stricte justice, la charité due à nos semblables nous impose cette obligation.

245. — Quant aux biens du corps, le devoir de n'offenser personne nous oblige à respecter la vie des autres et à ne l'exposer à aucun danger, sauf le cas de légitime défense. Cela s'étend aux blessures, aux coups, à tout ce qui nuit à la santé ou à l'intégrité du corps, et enfin à la liberté physique et corporelle, que l'on violerait par exemple par les liens ou la prison. Ici se rapporte la question du duel; mais nous la traiterons à part, à cause de son importance.

246. — Enfin, en ce qui concerne les biens extérieurs, il est interdit de mépriser les autres et de les juger défavorablement sans motif suffisant; car personne

ne doit être réputé mauvais sans preuve, quoique l'on puisse user d'une prudente réserve envers les inconnus. A plus forte raison doit-on s'abstenir de la diffamation, des injures et de tout ce qui peut blesser injustement la réputation ou l'honneur d'un homme. Enfin, sous le nom général de *vol*, sont défendus tous les dommages causés au prochain dans les biens de la fortune, dommages qui, outre le tort fait au propriétaire, nuisent encore au bien public en troublant la paix de la société.

247. — La défense de nuire au prochain entraîne une autre obligation fort grave; celle de réparer le dommage causé injustement lorsqu'il peut nous être imputé, et que l'offensé n'y a pas librement consenti en renonçant à son droit. Ce droit en effet, que la nature assure à chacun, deviendrait illusoire, si celui qui le viole par un dommage injuste ou une injure personnelle, n'était pas tenu à une juste compensation; et la cupidité ainsi que la violence demeureraient sans frein. D'ailleurs, si en général les dommages n'étaient pas réparés, la violation de l'ordre naturel, persévérant dans ses effets, troublerait la paix publique, et rendrait impossible la tendance commune vers le bonheur de la société. On ne l'a que trop éprouvé après les grandes violations de la justice qui ont eu lieu depuis un siècle, et qui n'ont point été réparées. D'autre part, la persistance d'une disposition hostile dans l'âme de l'offenseur fermerait toute voie à la réconciliation avec l'offensé.

Ce que nous venons de dire suffit par rapport aux devoirs négatifs que le droit naturel nous impose à l'égard des autres hommes. Nous allons y ajouter quelque

chose sur les devoirs positifs, que l'on appelle aussi devoirs de charité, parce qu'ils ne sont pas ordinairement des devoirs parfaits, quoiqu'ils puissent le devenir en certaines circonstances.

ARTICLE III

DES DEVOIRS DE CHARITÉ, OU DE L'OBLIGATION D'AIDER LES AUTRES HOMMES.

248. — Les devoirs imparfaits, qu'on appelle en général devoirs de charité, se divisent en trois classes, les devoirs d'humanité, de bienfaisance et de gratitude.

Les devoirs de simple *humanité*, appelés aussi devoirs d'*utilité inoffensive,* ont pour objet les services que l'on peut rendre aux autres sans aucun dommage pour soi-même ou, comme le dit Puffendorf, qui sont utiles à celui qui les reçoit et ne grèvent point celui qui les rend. Celui qui refuse ces services est regardé comme inhumain, parce qu'il agit contre l'équité naturelle, quoiqu'on ne puisse le taxer rigoureusement d'injustice. Voici quelques exemples de ces devoirs : Porter secours à celui qui est en danger de périr; aider les autres de ses conseils lorsqu'on le peut; leur communiquer les connaissances utiles au réglement et au bien-être de la vie; indiquer la route à celui qui s'égare; et autres choses de ce genre. Ces bons offices sont dus à tous, à cause de la ressemblance de nature, sans excepter même les ennemis, sauf le cas où le soin de notre propre défense exigerait une conduite différente. Néanmoins, si l'on ne peut les rendre à tous en même temps, la raison et l'instinct même de la nature

nous portent à préférer ceux qui sont dans une nécessité plus pressante, et si elle est égale, ceux qui sont les plus dignes.

249. — Les devoirs de *bienfaisance* sont ceux qui tendent à soulager le malheur d'autrui, même à nos dépens ; car le bienfait est ce qui est utile aux autres et nous cause en même temps quelque dommage, pour lequel nous n'attendons pas de compensation. Ces offices sont beaucoup plus nobles que ceux de simple humanité, lorsqu'ils partent d'un cœur vraiment bienveillant et qu'ils sont réglés par la prudence ; car ils ne doivent ni nous être trop à charges, ni surtout blesser les droits parfaits des uns pour favoriser les autres. Il faut de plus mettre de l'ordre dans la distribution des bienfaits en préférant les personnes qui sont liées par quelque titre spécial ou qui en ont un plus grand besoin. Enfin le mérite de la bienfaisance dépend moins du succès que du bon vouloir de celui qui l'exerce. Parmi les devoirs de bienfaisance, il faut compter l'aumône, dont l'obligation peut devenir rigoureuse et grave, selon la nécessité plus ou moins grande de ceux à qui il faut la faire. Mais ce n'est pas ici le lieu d'exposer le détail des règles relatives à cet objet.

250. — Si l'on est tenu à rendre service aux autres à titre de simple humanité ou de pure bienfaisance, la gratitude nous oblige plus encore à faire du bien à ceux de qui nous en avons reçu nous-mêmes. A la vérité les devoirs de reconnaissance sont des devoirs imparfaits ; car un bienfait cesserait d'être si l'on prétendait en l'accordant se créer un droit strict au retour ;

mais cependant rien n'est plus conforme à la nature que de répondre à l'amour particulier qu'on nous témoigne par un semblable amour ; aussi l'injure faite à un bienfaiteur en devient-elle plus grave aux yeux de tous, et il n'y a point de vice plus odieux que l'ingratitude.

Après cette exposition générale de nos devoirs envers les autres, nous allons aborder la question du duel, que nous avons réservée à cause de son importance, pour en faire le sujet d'un article particulier.

ARTICLE IV

DU DUEL.

251. — Le *duel*, selon l'étymologie de ce mot, est le combat particulier de deux personnes ; et l'on étend aussi ce nom au combat de plusieurs, pourvu qu'il soit le résultat d'une convention sur le temps, le lieu et les armes, et que les combattants ne soient pas en grand nombre. L'usage du duel nous est venu des nations barbares de la Germanie. On distingue trois sortes de duel : le duel *public* employé dans la guerre ; le duel *judiciaire* et le duel *privé*.

Le duel public est celui que l'autorité ordonne comme un moyen de finir la guerre, en attribuant la victoire au parti dont le représentant l'emporte sur son adversaire ; comme l'histoire le rapporte des Romains et des Albains. Ce moyen semble en général peu conforme à la raison, qui ne permet pas d'exposer aux hasards de la fortune ce que l'on peut obtenir par des moyens plus sûrs et plus convenables. Il est néanmoins des circons-

tances dans lesquelles il est licite, comme la guerre elle-même ; si, par exemple, on n'a pas d'autre moyen d'un succès plus assuré ; car alors les conditions étant égales, on peut préférer ce qui causera une moindre effusion de sang.

Le duel judiciaire est celui que l'on emploie pour prouver aux juges la justice d'une cause ou la vérité d'un fait, comme l'usage s'en était établi au moyen-âge, d'après une persuasion superstitieuse que Dieu ne permettrait jamais que l'événement du combat favorisât le mensonge ou l'injustice. Cet usage, toujours désapprouvé par l'Eglise universelle, quoiqu'on y ait eu recours quelquefois dans certaines Eglises particulières, a été aboli depuis longtemps et avec raison ; car la Providence divine ne s'est point engagée à défendre toujours l'innocence même par des miracles, et cependant, en dehors de cette hypothèse, il est absurde de chercher la démonstration de la vérité ou de la justiee dans le succès d'un combat qui ne prouve que la force ou l'adresse du vainqueur.

La troisième sorte de duel, seule usitée aujourd'hui comme un moyen de défendre ou de venger l'honneur blessé, et la seule dont nous ayons à parler ici, peut être définie : *un combat périlleux entrepris d'autorité privée et pour une cause particulière, en vertu d'une convention sur le temps, le lieu et les armes ;* ce qui le distingue d'une *agression*, qui donne lieu à la défense proprement dite. Le duel peut être simple ou solennel, selon qu'il résulte d'un simple pacte exprès ou tacite sur le temps et le lieu, ou bien qu'il est

accompagné de certaines formalités au sujet du temps, du lieu, des témoins, du mode de provocation, etc. Régulièrement il se termine par la mort ou une blessure grave de l'une des parties : on convient souvent qu'il cessera à la première effusion de sang. Mais comme cette clause ne suffit pas pour écarter tout danger de mort, la moralité de l'action reste la même, quoique le degré de malice puisse être moindre : c'est pourquoi tout ce que nous dirons s'applique aussi proportionnellement à ce cas. Nous avons parlé dans la définition d'un *combat périlleux*, pour distinguer le duel des luttes de plaisir, comme l'escrime, ou même des simples rixes, dans lesquelles ordinairement on ne combat pas chacun contre chacun ni avec des armes bien dangereuses, et qui ne sont pas accompagnées d'intentions homicides.

Le duel tel que nous l'avons défini est défendu dans tous les cas par le droit naturel, et indigne d'un homme raisonnable et courageux, comme le montrera la proposition suivante.

PROPOSITION

Le duel privé est toujours illicite de droit naturel, et ne peut être légitimé par aucun motif.

252. — *Preuve.* On doit regarder comme contraire au droit naturel et à la raison une chose qui viole le domaine de Dieu sur les hommes et blesse la charité que l'on doit à soi-même et aux autres, qui est nuisible à la société, et qui ne convient pas même au but que l'on se propose en la faisant. Or tout cela se rencontre dans le duel.

Preuve de la première partie. D'abord le duel est injurieux à Dieu, qui s'est réservé le domaine sur la vie et les membres de l'homme, à titre de créateur et de conservateur continuel. — 2° En second lieu il blesse, comme le suicide, la charité envers soi-même; car ceux qui le proposent ou qui l'acceptent, loin de protéger leur vie et leur intégrité, comme cela a lieu dans une juste défense, exposent leur vie, ainsi que leur salut éternel, à un péril manifeste, et cela sans raison suffisante, comme on le verra bientôt. — 3° Enfin la charité pour autrui est gravement lésée par une action qui a toute la malice de l'homicide, car on s'y propose directement et sans nécessité la mort de son adversaire par un acte de vengeance privée, qui répugne à la fois à la charité due à tous et au bon ordre de la société.

Preuve de la seconde partie. Le duel est pernicieux pour la société humaine, dont par sa nature il sape les fondements. Car la base de la société est l'ordre, qui exige ces trois choses : des lois qui définissent les droits des citoyens; des juges qui règlent les querelles de ceux-ci d'après ces lois; et un pouvoir suprême qui puisse protéger les lois, exécuter les sentences des juges et punir ceux qui les méprisent. Or les duellistes secouent le joug des lois en se soustrayant à leur empire et rompent ce lien qui tient les citoyens unis ensemble : ils se font juges dans leur propre cause, qu'ils décident, non d'après la raison ou la loi, mais par la force; enfin ils usurpent le droit de guerre, que l'on regarde avec raison comme le principal attribut du

pouvoir souverain. Il est donc vrai que le duel tend au renversement des bases de la société. — Et de fait, si le duel devient fréquent dans un Etat, il détruit la sécurité des citoyens, qui est le premier but de la vie sociale, et bientôt on n'y voit plus que meurtres, vengeances et troubles de toute espèce. Car chacun s'estime facilement blessé par un autre et le provoque; celui-ci, de son côté, à cause du préjugé commun, ose à peine refuser, et l'Etat n'est guère plus tranquille que s'il était publiquement livré au brigandage. Le duel est donc pernicieux pour la société.

Preuve de la troisième partie. Le duel n'est pas un moyen convenable d'atteindre le but que l'on s'y propose; car ce but est de venger une injure, de réparer son honneur blessé par un outrage, et de conserver l'estime publique en évitant le soupçon de lâcheté. Or rien de tout cela ne peut être convenablement et raisonnablement obtenu par le duel.

1° Quant à la vengeance, qui vient de la haine, elle est illicite, comme on l'a prouvé plus haut: si malgré cela quelqu'un veut s'y livrer au mépris du devoir, la violence employée directement et sans convention lui offre un moyen bien plus efficace; car le résultat du duel tourne souvent contre l'offensé. Si donc on met de côté la question de morale, comme cela a lieu dans l'hypothèse, la prudence ne permet pas de s'exposer à un si grand péril en faveur d'un injuste agresseur qu'on peut accabler plus sûrement d'une autre manière. Que si, au contraire, on tient à la vertu et à la générosité vraie, il faut pardonner l'injure, sauf à se

réserver le droit de poursuivre juridiquement la réparation du dommage. L'usage du duel est donc déraisonnable en toute hypothèse.

2° Le duel n'est pas un moyen convenable pour la réparation de l'honneur. En effet, l'offense faite à l'honneur (à laquelle on peut rapporter toute espèce d'injures) provient de paroles ou d'actions outrageantes, comme des coups; ou de calomnies, ou de reproches, un démenti par exemple, ou de l'usurpation d'un droit, comme si quelqu'un prend notre place ou nous est préféré pour une chose que nous nous croyons due. Or, dans tous ces cas, on ne peut rien imaginer de plus inepte que le duel pour la réparation de l'injure; car d'abord il n'empêchera jamais que les outrages ou les coups aient été reçus et ne demeurent un fait indestructible: il ne peut donc y apporter d'autre remède que la vengeance qui dans la réalité ne répare rien et que l'on peut d'ailleurs exercer plus efficacement d'une autre manière.

Bien moins encore peut-il réfuter une calomnie ou un démenti. En pareil cas prouvez que vous avez dit vrai et que votre adversaire lui-même a menti en vous accusant: alors votre cause est gagnée et votre honneur recouvré. Mais c'est là l'unique moyen, car l'épée ne montrera jamais où est la vérité, mais seulement où est l'adresse ou la vigueur du bras.

Enfin, si l'on vous a ravi injustement et par fraude un avantage qui vous était dû, vous cherchez dans le duel ou la vengeance de l'injure, et nous avons déjà dit ce qu'il en faut penser : ou le recouvrement direct du bien

perdu, qui le plus souvent ne saurait être procuré même par la victoire, surtout si le dommage est irréparable; ou enfin vous voulez y parvenir indirectement en tuant celui dont la vie vous fait obstacle, parce que l'avantage cherché ne peut appartenir à deux en même temps ; et alors vous agissez en assassin et non en poursuivant d'honneur; car c'est ainsi que les brigands se défont de ceux dont la vie les empêche de s'emparer des biens qu'ils convoitent.

3º Le duel n'est pas un moyen propre pour se préserver du soupçon de lâcheté et mériter la réputation de courage. Pour qu'il fût tel, il faudrait que le pardon d'une injure fût une preuve manifeste de pusillanimité; tandis qu'il est au contraire le fait d'une âme généreuse, puisque la morale n'offre peut-être rien de plus difficile que ce pardon accordé par un motif de vertu. Il n'y a donc rien de plus digne d'honneur aux yeux des justes appréciateurs des choses, quelle que soit l'opinion du vulgaire imbécile, dont le sage ne doit pas tenir compte. Le mépris des préjugés contraires est lui-même un signe de prudence et de courage; car la plupart de ceux qui cèdent à ces préjugés en acceptant le duel, ne le font que parce qu'ils n'*osent* pas suivre le parti qu'ils jugent eux-mêmes le meilleur. Il peut arriver accidentellement, il est vrai, que quelques-uns refusent le duel par timidité; mais ce soupçon ne doit pas peser ordinairement sur celui qui se refuse à un acte que tous les sages ont jugé déraisonnable, cruel et plus digne d'un furieux que d'un homme sensé. Il suffit de citer ici Platon, un philosophe payen, qui dit

dans le *Criton* : « On ne doit jamais faire injure à per- » sonne et l'on ne doit point venger celle que l'on » aurait reçue, comme le pense le vulgaire. » Et dans le traité *des lois, livre II*, il établit que celui qui est insulté de parole ne doit pas répondre sur le même ton ; mais plutôt excuser l'agresseur et se justifier du défaut qu'on lui reproche. Chacun peut du reste prouver que son refus provient de sa conscience et non de timidité, en se montrant ferme dans l'accomplissement de tous ses devoirs, surtout lorsque la vie peut y être exposée. De telles occasions s'offrent facilement aux militaires, qui plus que d'autres sont portés au duel par la crainte d'encourir le reproche de lâcheté (1). D'ailleurs on ajoute foi facilement à celui qui se défend de l'accepter au nom de sa conscience, quand on le voit

(1) Gustave-Adolphe ayant permis, sur leur demande, à deux de ses officiers de se battre en duel en sa présence, appela en même temps le bourreau, et lui ordonna de trancher la tête à celui qui serait vainqueur ; dégoûtés par cette condition, ils se jetèrent à ses pieds et lui demandèrent grâce. — Frédéric II, le plus grand général de son époque, disait du duel... *Cette* DÉMENCE *ne produit pas un seul bon effet, pas même celui de rendre le soldat brave dans la mêlée. Il ne l'est que quand il attire seul les yeux des autres sur lui. (Tactique prussienne.* p. 114.) — A cette époque le duel était interdit par toutes les législations de l'Europe. Le successeur de Frédéric vient de chasser de sa garde trois officiers catholiques d'un grand mérite et de la plus haute noblesse, pour avoir déclaré qu'ils refuseraient le duel à l'occasion, comme contraire à la conscience. C'est qu'aujourd'hui la loi en Prusse, et ailleurs, les ordres des supérieurs *imposent* le duel aux militaires! Qui pourrait encore nier que la société soit en *progrès!*

fidèle à en suivre aussi les inspirations, et à pratiquer la vertu dans les autres circonstances ; et l'expérience montre que l'honneur de tels hommes ne souffre aucune atteinte par ce refus. Le duel, qui ne peut être loué que par des hommes dont l'opinion est sans valeur aux yeux du sage, n'est donc pas un moyen convenable pour sauvegarder ou recouvrer l'honneur ; et comme la vengeance, pour laquelle on l'emploie aussi, est proscrite par le droit et la raison, c'est un usage absurde de tout point. Nous avons vu qu'il est encore nuisible à la société et destructif de la charité humaine et de l'honneur divin. On peut donc conclure à tous ces titres qu'il est contraire au droit naturel.

Remarque. — Il est aisé de tirer de ce que nous avons dit la réponse aux objections qui peuvent s'élever contre la doctrine que nous venons d'établir. Afin de rendre, toutefois, cette réponse plus facile, nous ajouterons encore ici quelques observations.

I. Il est permis, il est vrai, de repousser la force par la force, et même jusqu'à tuer l'agresseur injuste, si cela est nécessaire pour empêcher l'effet de la violence dont il use ; mais si cet effet étant déjà accompli, on ne peut plus que venger l'injure, et non l'empêcher, il n'est plus permis de tuer celui qui l'a faite, car ce ne serait plus se défendre, mais punir, ce qui n'appartient pas à un particulier.

II. Quoique l'honneur soit un grand bien, et qu'on le dise communément préférable à la vie, cela ne doit pas s'entendre de toute sorte d'honneur ou de l'estime et du respect de toute espèce de gens ; mais seulement

de l'estime des hommes sages et vertueux. Or on ne perdra jamais celle-ci en pardonnant généreusement une injure reçue, et c'est par une solide réfutation plutôt que par une victoire que l'on se justifiera d'une calomnie à leurs yeux. On ne peut même pas dire absolument que cet honneur est préférable à la vie, qui est le fondement nécessaire de tout bien : il n'y a que la *dignité* de la vertu qui lui soit purement et simplement préférable; or, cette dignité étant en nous-même, aucune injure ni aucune calomnie ne peuvent nous l'enlever.

III. Quoiqu'on puisse défendre sa vie et même ses biens temporels par les armes avant la consommation du dommage, et quelquefois même, s'il n'y a pas d'autre moyen, reprendre par la force ce qui nous a été enlevé; on ne peut conclure de là que le duel soit licite, parce qu'on n'a coutume d'y recourir que pour un dommage déjà consommé et qui ne peut être réparé de cette manière. On n'y cherche donc qu'une vengeance illicite ou l'ombre d'un faux honneur; car, pour l'honneur vrai, nous avons montré qu'il ne peut se conserver ni se recouvrer par un tel moyen.

On dira peut-être qu'il s'agit d'empêcher les dommages qui suivraient le refus d'un duel, à cause des préjugés reçus, par exemple, pour un militaire qui serait alors obligé de renoncer à son état. Mais ce dommage ne provient pas directement de l'injure reçue ni de la provocation en duel; c'est une suite accidentelle de la perversion du jugement des hommes. On ne peut donc comparer au voleur, dont il est permis de repousser l'agression par la force, celui qui provoque en duel, et

qui par là ne prive pas directement et par lui-même de son emploi le militaire dont il s'agit, d'où il résulte que sa mort n'est pas un moyen direct de conserver cet emploi. Sur ce point ce n'est pas à lui que l'on a affaire, mais aux autres hommes dont l'imprudence et la malice forcent celui qui a refusé le duel à quitter son poste. Et cependant personne ne prétend qu'il faille les attaquer l'épée à la main, car l'injustice qu'ils commettent n'est pas de celles qu'on peut repousser par la force. Il faut la supporter patiemment par amour pour la vertu, plutôt que de faire une action défendue par le droit naturel. On ne peut se dissimuler que cette obligation est quelquefois fort dure; mais n'est-il pas des cas où il faut sacrifier sa vie même pour obéir à la loi naturelle.

IV. Quelques-uns ont prétendu que le duel serait licite dans l'état de pleine liberté, par exemple entre deux hommes qui se rencontreraient dans un désert; et ils concluaient de là qu'il en est de même au sein de la société lorsque celle-ci ne fournit pas de moyens convenables pour la réparation d'une injure reçue. Mais cette opinion est insoutenable, parce qu'elle s'appuie sur une raison fausse, savoir la comparaison de ce duel avec la guerre que se font des princes indépendants. Or ces deux choses sont fort diverses. Elles diffèrent dans le but, car la guerre ne se fait pas pour une cause privée, mais pour une cause publique. On peut l'entreprendre légitimement pour le bien commun, et non par le seul désir de venger une injure personnelle. Elles diffèrent aussi dans la manière, car,

régulièrement parlant, la guerre ne se doit pas faire par des opérations convenues qui ne laisseraient pas lieu à la prudence et à l'habileté, à l'aide desquelles un prince, qui a la conscience de son droit, doit en rendre la défense moins périlleuse, en se préparant autant que possible une victoire certaine. Enfin la témérité est plus à craindre dans un duel privé, auquel se porte impétueusement et sans conseil un homme furieux de l'injure qu'il vient de recevoir, que dans la guerre, qui ne s'entreprend, pour l'ordinaire, qu'après de mûres délibérations dans les conseils du souverain. On doit conclure de tout cela que si quelques hommes se trouvaient mis dans l'état de pleine liberté, leur rencontre pourrait donner lieu au droit de défense pour repousser la force par la force; mais non au duel qui est d'une nature toute différente. Aussi l'Église a-t-elle condamné cette proposition : *Licitum est in statu hominis naturali, acceptare et offerre duellum, ad servandas cum honore fortunas, quandò alio remedio eorum jactura propulsari nequit* (1).

(1) Voyez P. Dmowski, *Ethicæ*, § 106. Taparelli, *Essai sur le droit naturel*, § 898, et surtout Gerdil, qui a traité cette matière à fond dans son ouvrage sur *les combats singuliers*. Voyez aussi au *Code de la religion et des mœurs*, par Meusy, tom. I, article *duel*, Paris, 1770. La série des édits des rois de France contre les duels; et les réglements des maréchaux sur le *point d'honneur*, à l'effet de les prévenir. Il est très-curieux et non moins instructif de comparer cette législation avec ce qui l'a remplacée. Cet ouvrage offre la matière d'une étude de mœurs fort intéressante sur l'ancienne société.

CHAPITRE V

DES PRINCIPAUX DROITS NATURELS DE L'HOMME.

254. — Nous avons traité au commencement de ce livre des droits en général; nous allons parler maintenant des principaux droits que la nature confère à l'homme, soit d'une manière absolue et en vertu de l'humanité toute seule, soit d'une manière hypothétique, ou à raison des relations diverses que l'homme se crée conformément à sa nature; bien que ces derniers droits ne soient pas nécessairement liés à l'idée abstraite de l'humanité. A ceux-ci se rapportent les droits domestiques et politiques, dont l'exposition trouvera mieux sa place lorsqu'il s'agira du droit social; nous nous bornerons ici aux droits plus généraux.

On distingue pour l'homme deux états: l'état social et vrai, dont les exigences servent de règle à tout ce que l'on peut dire de raisonnable et de pratique sur les droits et sur les devoirs de l'homme; — l'autre, qu'on a coutume d'appeler *originaire* ou *naturel* (d'après l'hypothèse fausse de l'état primitif dit *de nature* ou *sauvage*) et qui serait mieux nommé *abstrait* ou *métaphysique;* état dans lequel on considère l'homme précisément comme tel, selon sa pure essence métaphysique, ou comme un être existant avec le plein usage de la raison en dehors de toute société. Cet état, dans lequel on suppose que les premiers hommes ont vécu, est une fiction; car l'homme ne vit jamais ainsi, ni avant l'usage de la raison, comme il

est manifeste, ni même après l'avoir acquis. Il naît dans la société domestique qui s'empare de lui dès le berceau, et le fait entrer avec elle dans la société civile pour le reste de sa vie. Cependant, comme toutes les autres abstractions usitées en philosophie, celle qui produit cette fiction d'un état purement métaphysique, dans lequel l'homme n'existe jamais de fait, peut servir à analyser et à expliquer plus clairement certains droits et certains devoirs communs à tous les hommes; mais il faut bien se garder de prendre les abstractions pour des réalités.

Le premier droit de l'homme et la source de tous les autres, est le droit de personnalité, en vertu duquel il subsiste en lui-même comme une *fin*, sans pouvoir être pris par personne comme un pur *moyen*, ainsi que les êtres dépourvus de raison. Ce droit est limité en chacun par un droit semblable dans les autres hommes, qui ne lui permet pas d'user d'eux comme de simples moyens pour conserver sa propre personnalité.

De là découlent les droits d'égalité, de liberté, de sécurité et de propriété auxquels se rapportent tous les autres. Nous traiterons brièvement de chacun d'eux.

ARTICLE I

DU DROIT D'ÉGALITÉ

255. — Si l'on considère les hommes dans un état de pure abstraction, on les trouve égaux, parce qu'ils ont tous une même essence métaphysique qui, étant ainsi envisagée seule, leur confère le même droit à

tout ce qui est nécessaire à leur nature, et la même capacité d'acquérir ce qui, sans lui être absolument nécessaire, est cependant convenable.

Dans l'état réel et naturel, chaque homme est égal à tous ceux qui ont les mêmes droits et les mêmes devoirs que lui ; et les droits de tous les hommes doivent être également respectés, quoique ces droits diffèrent souvent en qualité et en quantité ; parce que les membres de la société domestique et de la société civile ont des droits et des devoirs divers. Ainsi par exemple les droits des pères et des enfants diffèrent en qualité, et dans chaque matière les droits des hommes diligents et des paresseux diffèrent en quantité. Car le génie et les forces ne sont pas les mêmes, et, le fussent-ils, la vertu et l'énergie seraient encore fort différentes, ce qui met de l'inégalité dans les mérites et doit en mettre aussi dans les récompenses.

Au sein de cette variété, il existe cependant une certaine égalité, celle de *proportion,* qui consiste à assurer également à chacun son droit, ou ce qui lui revient *(suum cuique)*, et par conséquent plus aux uns et moins aux autres. « Aussi, dit Platon, est-ce une iniquité d'introduire une égalité matérielle dans les choses » inégales, sans avoir égard aux lois d'une juste pro» portion. L'excès d'égalité comme l'excès d'inégalité » remplissent les royaumes de troubles (1). » Ces paroles condamnent également, d'une part, la servitude

(1) *Inter inæqualia æqualitatem inducere sine justâ proportione iniquitas fieret. Extrema æqualitatis et inæqualitatis regna seditionibus implent. (De Legibus VI.)*

antique, qui était l'excès de l'inégalité et la source de mille maux ; de l'autre, le niveau démocratique, ce rêve de jaloux, comme on l'a si bien nommé, par lequel, au nom de l'égalité, on veut aujourd'hui soumettre tous les hommes au même joug, et les réduire à une commune platitude.

256. — Si l'on veut donc, comme il le faut, tenir compte de la différence des facultés et de la variété des relations, dont plusieurs sont indispensables, voici à quoi se réduira dans la pratique l'égalité entre les hommes :

1° Chacun doit avoir une égale liberté d'exercer son génie et ses forces selon la place, régulièrement parlant, que sa naissance lui assigne dans la hiérarchie sociale. Cette limite posée à l'activité de chacun est nécessaire, parce que tous les membres d'un corps ne peuvent exercer le même acte. Or le rôle de chacun des membres de la société lui est assigné par Dieu, souverain maître des individus et de la société elle-même ; et cette détermination, il la fait ordinairement, non pas seulement par le génie qu'il donne à chacun, mais encore par la condition dans laquelle il le place ; ce que l'on appelle souvent le *hasard de la naissance* n'étant pas moins une disposition de sa Providence que la distribution des facultés intellectuelles, et pouvant tout aussi bien, par conséquent, fonder des droits et imposer des obligations.

2° Les récompenses doivent répondre à la diversité des mérites ou aux différences dans l'exercice du génie et des forces de chacun, selon sa position providen-

tielle ; et c'est dans cette inégalité, fondée sur la proportion, que consiste l'*égalité devant la loi*, sainement entendue. On voit par là la fausseté du principe, si prôné de nos jours, *que tous ont un droit égal de prétendre à tout* (1), car cette égalité matérielle à laquelle on tend, détruit la valeur personnelle, la liberté et la société elle-même, qui ne peut exister sans ordre et par conséquent sans hiérarchie. Encore ne peut-on pas malgré cela réaliser complétement cette chimère. La nature, en effet, a mis l'inégalité partout ; dans le caractère des peuples, ainsi que dans leurs traits et jusque dans la fertilité des diverses parties de la terre, et elle n'a pas agi autrement dans chaque cité à l'égard des particuliers, que leur naissance rend différents en vocations, en richesses, en inclinations et en aptitudes. Dans les deux cas, cette disposition de la Providence est pareillement à l'abri de tout reproche. Cicéron en a reconnu la nécessité par ees paroles : « *Cùm par*

(1) Cette maxime vraie de tout ce qui est nécessaire à l'homme pour atteindre sa fin dernière ; *l'unum necessarium*, de la nature humaine ; est absolument fausse quand on la transporte aux droits hypothétiques qui concernent des avantages temporels. Ici, au contraire, le droit a presque autant de mesures diverses dans la sphère purement naturelle qu'il y a d'individus. Mais faites comprendre cela à des gens qui ne croient ou du moins qui ne pensent qu'à la vie présente ! Oh ! combien de problèmes sociaux qui nous tourmentent aujourd'hui, seraient aisément résolus par l'attente de la vie future et de ses compensations et ne sauraient l'être autrement ! En ôtant cette espérance aux peuples, on les a rendus insatiables de jouissances, et partant intraitables. Voilà le résultat le plus net du *progrès des lumières*.

habetur honos summis et infimis, QUI SINT IN OMNI POPULO NECESSE EST, *ipsa æquitas iniquissima fit.* » *(De repub.*, II, 34). — Aussi blâme-t-il les Athéniens parce que, dit-il : *sublato areopago, nihil nisi populi scitis, ac decretis agebant; quoniam distinctos dignitatis gradus non habebant, non tenebat ornatum suum civitas (Ibid.*, I, 27) (1).

257. — Les principes que nous venons de poser montrent aussi la fausseté, ou du moins l'équivoque, de cette assertion si rebattue par les philosophes du XVIII[e] siècle : *que les hommes naissent égaux*, puisque cela ne peut être vrai que par rapport à l'état fictif de pure abstraction métaphysique. Il faut dire, au contraire, que, si les hommes sont égaux quant aux propriétés spécifiques de l'humanité, et ont droit à un traitement égal sur ce point; dans la vie réelle, la na-

(1) L'auteur du livre *De regimine principum*, attribué souvent à Saint Thomas, s'exprime ainsi à ce sujet (L. III, Cap. 9.) : « *Dominium dirigendi seu inæqualitas quædam homini competit in quantùm homo est ens sociale naturalitèr, sive politicum, ut dictum est suprà. Talem autem societatem oportet ad invicem ordinari. In his autem quæ sunt ad invicem ordinata, oportet semper esse aliquid principale et dirigens primum, ut tradit philosophus in I Politicor. Hoc etiam ostendit ipsa ratio ordinis sive naturæ, quia ut per Augustinum scribitur (De Civit. Dei*, L. XIX, Cap. 13 et 14), *ordo est parium dispariumque rerum sua cuique tribuens dispositio. Unde manifestum est quod nomen ordinis inæqualitatem importat, et hoc est de ratione dominii. Et ideò secundùm hanc considerationem dominium hominis super hominem est naturale, et est in Angelis, et fuisset in primo statu.* » — Voyez sur l'égalité, la *Conférence V*e, du P. Félix, à Notre-Dame, année 1859, *et à l'appendice, la note III.*

ture met entre eux une extrême inégalité quant aux propriétés individuelles, et qu'ils doivent par conséquent être traités par rapport à celles-ci d'une manière fort inégale. La diversité des droits individuels n'est donc pas moins naturelle que la similitude des droits spécifiques, tels que la personnalité et le droit de parvenir à sa fin dernière. L'action sociale, pour être juste, doit suivre la proportion de cette disparité, et conserver soigneusement les droits divers de tous ceux sur lesquels elle s'exerce.

Bien loin que la diversité des droits individuels répugne à l'égalité spécifique, cette dernière est plutôt le fondement de l'autre, en tant que les différences et les relations particulières viennent s'ajouter à un fond commun égal chez tous. Ainsi, par exemple, aux propriétés de la nature humaine ajoutez en quelqu'un la qualité de fils, vous lui donnez un rapport de dette envers le père qui lui a donné la vie, et qui, considéré simplement comme homme, n'aurait aucun droit sur lui, parce qu'ils sont égaux en humanité. Mais puisque l'un a donné à l'autre un bien qu'il ne lui devait pas, l'égalité de la justice exige de ce dernier un retour, dont le fils s'acquittera envers le père par la soumission et le respect. Or, ce qui rend ce retour nécessaire, c'est précisément qu'en dehors de la réception de ce bienfait, ces deux hommes étaient égaux en droits et ne se devaient rien l'un à l'autre; parce que ce qui est ajouté à l'une de deux quantités égales, rompt l'équilibre entre elles. On voit donc que l'égalité spécifique est elle-même la base des inégalités indivi-

duelles, comme l'unité de nature est le fondement des individualités diverses qui distinguent les hommes. La dernière conclusion de tout ce qui précède, est que la seule égalité que le droit social puisse admettre entre les personnes réellement existantes, est l'égalité de proportion, ce qui est bien loin du sens philosophico-démocratique de l'égalité.

Voyez Taparelli, *Essai sur le droit naturel*, § 356 à 360. — Thorel, *de l'Origine des sociétés*, t. I, p. 3. — *De regimine principum*, L. III, Cap. 9.

ARTICLE II

DE LA LIBERTÉ.

258. — La liberté extérieure, dont il s'agit ici, est l'indépendance à l'égard de la volonté d'autrui, ou la faculté de faire, selon les inspirations de notre spontanéité seule, les actions qui servent à conserver ou à perfectionner notre état physique et moral.

La *servitude* est l'état de l'homme qui est tellement soumis au pouvoir d'un autre que celui-ci puisse disposer, pour son propre avantage, des actions du premier.

La *soumission*, qui tient le milieu entre ces deux états, est la condition de celui qui est soumis à un autre, non pour l'avantage de celui-ci, mais pour être dirigé convenablement vers son propre bien à lui-même et pour le bien public. Telle est la soumission d'un fils à l'égard de son père et d'un sujet à l'égard de son roi.

La liberté, la servitude et la soumission peuvent être

absolues ou limitées, selon que l'indépendance d'un homme est entière ou que sa dépendance s'étend à toutes ses actions ou bien n'en embrasse qu'une partie.

Ces définitions posées, établissons les principes.

I. L'homme n'est jamais absolument libre à l'égard de Dieu. Il ne l'est pas non plus tellement à l'égard des autres hommes, qu'il ne puisse être légitimement forcé, par un pouvoir humain, à omettre les actions qui blesseraient injustement les autres hommes. C'est là une conséquence du droit de défense commun à tous, et qui résulte de la simple coexistence des hommes, indépendamment de tout lien social.

II. Sauf cette restriction, l'homme, considéré dans l'état abstrait ou métaphysique, n'est soumis à aucune puissance humaine; car il n'en est point qui puisse le forcer à rendre ou à recevoir les offices de simple charité. Il peut donc améliorer son état à sa guise, par tous les actes qui ne blessent pas injustement les autres.

III. Dans l'état naturel et réel où l'homme, si l'on en excepte peut-être le souverain, est toujours soumis à quelque autorité, sa liberté n'est jamais entière; mais elle est mêlée de dépendance à des degrés qui varient à l'infini. Il en résulte que le mot *liberté*, appliqué à la condition sociale de l'homme, est toujours vague et ambigu, et qu'il doit être déterminé par un complément qui le précise, si l'on veut éviter des déclamations inutiles et une perpétuelle logomachie.

IV. Dans l'état réel, la servitude modérée, ou le droit de disposer de certains actes de l'esclave en faveur du maître, peut exister légitimement par droit hypothé-

tique. Mais il en est autrement de la servitude absolue qui irait jusqu'à éteindre le droit de personnalité, comme il est arrivé trop souvent dans l'antiquité payenne (1); car la nature assure à chacun le droit d'être à soi-même sa fin prochaine, de tendre à la fin dernière de tout le genre humain, et de se procurer les moyens nécessaires pour cela; sans pouvoir être pris par un autre homme comme un simple moyen pour son propre avantage.

On peut voir par là quel est le sens vrai de ces deux maximes : *l'homme naît libre : — personne ne naît esclave.* — La première n'est vraie que pour l'état métaphysique, car dans l'ordre réel et naturel l'homme naît soumis toujours à la puissance paternelle et le plus souvent aussi au pouvoir politique. — Quant à la seconde, elle signifie que la servitude absolue ne peut exister légitimement pour personne, et que personne ne naît esclave par nature. Mais il peut exister tels faits et telles lois humaines, en vertu desquels un homme naisse dans l'état de servitude partielle, que le droit des gens a reconnu partout pendant de longs siècles; et qui n'a disparu chez plusieurs peuples que par l'influence du christianisme. Cette servitude native n'est donc pas de pur droit naturel, mais seulement de droit hypothétique.

259. — Ce que nous venons de dire suffit pour la liberté personnelle. Nous devons ajouter quelque chose

(1) *Servus nullum caput habet,* dit le droit romain, pour lequel l'esclave n'est pas une *personne;* mais une *chose.* — *Instit.*, L. I, Tit. XVI. *De capitis deminutione.*

sur la liberté civile et politique, au sujet de laquelle on soulève aujourd'hui tant de questions pleines de péril pour la société, en mettant en avant le nom abstrait de la *liberté*.

Avant tout, il faut, autant que possible, éclaircir ce mot équivoque, en lui ôtant le vague qui le rend si dangereux. Un homme sage ne doit guère nommer la liberté sans déterminer le sens qu'il lui donne en indiquant l'objet auquel il l'applique, ce qui rend sa pensée intelligible à tous. Car on comprend aisément ce que c'est que la liberté d'écrire, la liberté de voyager, la liberté d'exercer telle ou telle industrie, la liberté de régler sans obstacle ses affaires domestiques, etc. Mais si quelqu'un jette en avant le mot vague de *liberté* sans le déterminer par quelque application de ce genre, qui peut savoir ce que cette parole représente dans son esprit?

Chez nos ancêtres, comme l'atteste l'histoire du moyen-âge, il était souvent question *des libertés* ou des *franchises*, c'est-à-dire de certains privilèges et droits déterminés, propres à une commune ou à une province qui les défendait avec une vigilante sollicitude. Mais chez les modernes, qui ont anéanti toutes ces institutions comme des restes de barbarie, on ne parle plus que de *la liberté;* et, quand ce mot signifie quelque chose dans leur bouche, c'est ordinairement cette licence sans frein qu'Aristote définit en la réprouvant : *vivere ut quis vult;* ou bien encore la souveraineté du peuple, qui est cependant, quoiqu'on en dise, tout ce qu'il y a de plus opposé à la vraie notion

de la liberté, comme nous le montrerons en traitant de la démocratie (1).

260. — Après ces remarques sur l'obscurité qui s'attache au mot de liberté, nous allons nous efforcer de lui donner un sens clair et raisonnable, tout en nous éloignant le moins possible des expressions reçues, que nous aimons mieux expliquer que changer.

Un orateur célèbre de nos jours a défini la liberté

(1) « La véritable liberté, dit le cardinal Gerdil (*De l'homme » sous l'empire de la loi,* partie III, chap. I), consiste dans » l'exemption de toute violence injuste.... Les restrictions que » les lois mettent au pouvoir de faire ce que l'on veut, ne dé- » truisent pas l'état de liberté. La liberté considérée comme un » droit, n'est pas le pouvoir physique de faire tout ce qu'il plaît, » ainsi qu'on l'a déjà remarqué, mais un pouvoir moral res- » treint dans son origine par la loi de nature et susceptible » des restrictions que les lois peuvent y ajouter pour le bon » ordre et l'avantage de la société....

» Vous dites que l'homme tient sa liberté de la nature, mais » il en tient aussi sa sociabilité.... Il faut que ces deux qualités » également fondées sur la nature de l'homme, se concilient et » se rapprochent de manière que l'une ne nuise pas à l'autre. » La société ne peut subsister sans lois, le pouvoir illimité de » faire ce qu'il plaît, sans aucun égard aux lois, serait destruc- » tif de la société. La saine raison veut donc que ce pouvoir » soit subordonné aux lois. La liberté, par conséquent, cesse d'être » un pouvoir moral ou un droit, dès le moment que par son » opposition aux lois, elle tend à troubler l'ordre de la société. » C'est ici le cas d'appliquer ce beau mot du philosophe ro- » main : *Servi legum sumus ut liberi esse possimus.* » En effet, pour être libre il faut être gouverné, et comme le remarque M. de Tocqueville lui-même, *l'indépendance est souvent loin de la liberté.*

considérée dans l'individu : *le mouvement sans entraves de la volonté dans le bien*, et l'a appliquée avec un léger changement à la liberté sociale, qui est, selon lui, le bien armé pour défendre les hommes contre le mal, et qu'il appelle *le mouvement sans entraves des volontés dans le bien*.

Cette belle définition, taxée de sophisme par les coryphées du libéralisme, mais parfaitement justifiée par son auteur et solidement appuyée sur la doctrine de l'Église (1), sera notre point de départ pour ce que nous avons à dire, en considérant désormais la liberté, non plus dans l'individu, mais dans la société, et pour dissiper les équivoques qui s'élèvent à chaque pas que l'on fait en traitant de la liberté sociale.

Établissons d'abord une distinction de la plus haute importance entre la liberté *civile* et la liberté que l'on appelle plus proprement *politique*.

Nous appelons liberté *civile* la faculté laissée à chaque citoyen d'exercer son activité, de faire ses affaires et celles de sa famille, et de pourvoir à ses intérêts privés sans éprouver d'empêchements de la part de ses concitoyens ou du souverain lui-même, mais aussi sans mettre de son côté d'obstacle à l'exercice

(1) Voyez *Conférences* de Notre-Dame, en l'année 1859, par le P. Félix, *IVe Conférence, et à l'appendice, la note IV.* — Voyez aussi l'*Encyclique* de Grégoire XVI, du 15 août 1832. — *La liberté*, dit Burke, *ne peut être l'apanage des hommes livrés à leurs passions, qui leur forgent continuellement des fers. Ceux qui ont pris le dessus en France ont été sur eux-mêmes les exécuteurs de ce jugement terrible et sans appel. (Lettre du 19 janvier 1791.)*

de leurs droits. La liberté civile ainsi comprise s'exerce, comme on le voit, à l'égard de deux sortes de personnes, savoir : les autres particuliers contre les entreprises desquels l'Etat la protége, et l'Etat lui-même, qui s'abstient de semblables entreprises. Elle n'emporte aucune participation au gouvernement : elle ne l'exclut pas non plus, elle en fait simplement abstraction ; et elle peut se trouver sous toutes les constitutions politiques, comme elle peut aussi y être confisquée par une exagération du pouvoir social. Cette liberté est toujours légitime et même excellente ; mais rien ne lui est plus hostile que les systèmes politiques modernes qui, par une centralisation tendant au socialisme, remettent tous les droits des sujets aux mains du souverain et mèlent son action despotique à toutes les affaires privées, selon le principe introduit par les partisans du contrat social : *que tout appartient à l'État, corps et biens.*

261. — La liberté *politique* en général est la participation, à un degré quelconque, des citoyens à l'administration des affaires publiques, telle qu'elle existait communément dans les sociétés hiérarchiques du moyen-âge. Elle peut aller jusqu'au partage de la souveraineté et même à la forme purement républicaine. C'est dans le sens de ce partage de la souveraineté ou d'une polyarchie mixte, que les libéraux de nos jours entendent ordinairement le mot de liberté qui retentit si souvent dans leur bouche ; tandis que ceux qui sont plus avancés dans la démocratie, entendent par ce mot le régime républicain. Mais au fond, il y a entre eux

plus de différence dans les mots que dans les choses ; et ils retombent tous pratiquement dans le sens que les Grecs donnaient déjà à la liberté sociale, qui n'était pour eux que le droit populaire ou la démocratie, dont Aristote décrit ainsi les caractères. Le propre de ce gouvernement, dit-il, est 1° que l'on tienne pour loi la volonté du plus grand nombre ; 2° que chacun, autant que possible, commande et obéisse à son tour ; 3° enfin, que chacun vive selon son caprice *(vivere ut quis vult)*, à cause de la licence presque inséparable d'une telle forme de gouvernement *(Polit., L. VI, Cap. 2)* (1).

Dans la réalité, la liberté politique que prêchent nos libéraux, ne s'éloigne guère de ce système, puisqu'ils la font consister en ce qu'un peuple se gouverne lui-même d'une manière quelconque, et non en ce qu'il soit gouverné avec douceur, justice et sagesse ; ce qui lui laisserait cependant sans entraves *le mouvement de sa volonté dans le bien*, et le rendrait par conséquent véritablement libre.

La source d'une explication si fausse de la liberté, c'est le principe de la souveraineté du peuple, qui établit que de droit naturel les hommes ne peuvent être soumis à aucune autorité qu'ils n'aient pas créée eux-mêmes ; et la fausseté de ce principe, que nous démontrerons plus tard, s'étend à la notion de la liberté politique que l'on en déduit, en la confondant ainsi mal

(1) Là revient aussi la définition donnée par Cicéron de la liberté, *quæ non in ea est*, dit-il, *ut justo utamur domino, sed ut nullo. De Republicâ*. L. II, 23. Ce qui ne convient qu'à la forme républicaine.

à propos avec la souveraineté, tandis qu'elle se borne à donner des garanties contre l'oppression.

Un peuple, en effet, peut être libre politiquement, comme on l'a vu jadis, même sous un gouvernement monarchique, lorsqu'il jouit, par rapport aux affaires publiques, de certaines franchises et de certains droits qui limitent et modèrent l'exercice du pouvoir royal, sans en altérer la substance. Une telle constitution suffit pour donner à une nation la liberté politique ; elle la lui donne même plus sûrement que la forme républicaine ; mais elle suppose une société hiérarchique, et ne peut plus guère être que de l'histoire pour la plupart des nations modernes. Aussi ceux qui parlent le plus aujourd'hui de la liberté politique vont-ils droit à la république ; et plus celle-ci s'approche de la démocratie pure, plus la liberté leur semble entière ; quoique de fait, sous ce régime, on voit communément décroître la liberté civile, la plus utile aux citoyens. Qu'importe en effet à ceux-ci de contribuer pour une voix à l'élection des magistrats et à la sanction des lois, si la licence, les séditions et les autres inconvénients ordinaires d'un tel régime, les empêchent de vaquer librement aux soins de leurs affaires, et de procurer le bien de leur famille, qui constitue surtout leur bonheur ?

Il est donc abusif de confondre la liberté politique avec la souveraineté collective, que l'on pourrait tout au plus considérer comme une des formes sous lesquelles elle se produit ; c'est là en donner une notion fort inexacte. Cependant, puisque cette notion est devenue vulgaire et a passé dans le langage reçu, nous sommes

obligés d'en tenir compte en l'acceptant comme une définition nominale. Il ne résultera pas de grands inconvénients de cette concession après les explications que nous venons de donner pour éviter les malentendus.

ARTICLE III

DU DROIT D'ASSOCIATION

262. — La liberté naturelle de l'homme renferme le droit *d'association* en vertu duquel il peut, suivant l'inclination qu'il a reçue de la nature, unir ses forces à celles de ses semblables pour réaliser un but qu'il ne saurait atteindre seul. L'homme en effet, a le droit et même souvent le devoir de défendre et d'améliorer son état physique et moral, ce qui peut demander des efforts qui dépassent sa puissance individuelle, et il est naturel qu'il cherche alors à suppléer à ce qui lui manque par le secours d'autrui. De là cette multitude de sociétés particulières qui se forment partout, selon la diversité des desseins que l'on a conçus et des moyens que l'on emploie pour les réaliser. Cette faculté d'association découle donc de la nature même des choses, et non d'une institution positive, comme le prétend la doctrine tirée du droit romain, qui l'attribue à une concession de la loi civile, et la soumet conséquemment à des restrictions excessives et arbitraires (1).

On ne peut pas nier, il est vrai, que ce ne soit un devoir pour l'autorité publique, surtout dans les temps

(1) D'après le droit romain, nul *collége* ou société privée ne pouvait s'établir sans une permission spéciale du Sénat ou de César, qui ne l'accordaient ordinairement qu'avec une grande

de trouble, de veiller sur les sociétés particulières, pour empêcher qu'il ne s'en établisse dans un but coupable, ou qu'elles n'emploient des moyens nuisibles à la sécurité publique. Son droit peut même aller jusqu'à dissoudre quelquefois des sociétés honnêtes formées dans un intérêt privé, lorsque cela est exigé par le bien public, qui régulièrement doit être préféré à celui des particuliers. Cette faculté, toutefois, est un droit exceptionnel, dont l'usage doit être appuyé sur des motifs solides. Mais les légistes modernes en abusent étrangement par la manière dont ils l'exagèrent, ainsi que beaucoup d'autres choses. Ils prennent à la lettre cette parole de Pharaon, qui réalise pour eux l'idéal de l'État, auquel ils l'appliquent : *Absque tuo imperio non movebit quisquam manum aut pedem in omni terrâ....*; et tourmentés du besoin de mêler son action à tout, sans excepter les plus petits détails des affaires privées, ils n'ont garde d'admettre comme licite et valide la formation d'une société quelconque sans une autorisation préalable du gouvernement. Cette théorie, renouvelée dans les sociétés modernes par la renaissance du droit romain et cultivée avec un soin persévérant par les légistes, a atteint de nos jours son développement complet; elle était en effet trop favorable au despotisme révolutionnaire, fondé sur le principe de la souveraineté du peuple, pour ne pas triompher avec celui-ci. Il est donc nécessaire de rétablir nettement

parcimonie. (V. L. III et IV, ff., *De collegiis et corporibus.*) — C'est là un des traits du despotisme romain et une des causes de l'état misérable dans lequel les provinces tombèrent peu à peu.

sur ce point les principes vrais de la nature ; et les voici en peu de mots :

Tout homme a le droit de s'associer des personnes de son choix pour une fin honnête, qu'ils veulent poursuivre ensemble par des moyens innocents ; surtout si cela ne se fait pas d'une manière clandestine, ce qui pourrait faire soupçonner quelque fraude ; car, *qui malè agit odit lucem.*

Le prince, de son côté, a le droit de veiller sur ces sociétés, de les aider, s'il le veut, aux conditions convenues entre lui et les associés, et d'empêcher ce qui serait nuisible aux bonnes mœurs et aux justes droits de l'autorité publique. Tout ce qu'il entreprend au delà, doit être régulièrement tenu pour une usurpation injuste.

On peut conclure de là combien les législations modernes, qui, par la suppression de tous les corps, ont réduit la société à un individualisme égoïste, ont été iniques et impolitiques tout à la fois. Les entraves mises aux associations honnêtes ont encore produit un autre mal, c'est de favoriser la diffusion des sociétés secrètes, qui ont été l'instrument le plus actif des bouleversements modernes. On a beau faire, les systèmes ne parviennent pas à détruire la nature ; ils ne peuvent que la fausser. L'homme est invinciblement porté par elle à s'associer à ses semblables ; si on lui interdit les associations légitimes, il en formera de criminelles (1).

(1) Baruel, dans ses *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme,* ouvrage que les intéressés ont bien pu décrier,

ARTICLE IV

DU DROIT DE DÉFENSE.

263. — Le droit de conserver et de perfectionner sa personne et son état, donne lieu au droit de défense contre les violences auxquelles on pourrait être en butte. *Nam vim vi repellere, omnes leges omniaque jura permittunt* (1); d'où résulte cette conséquence : *ut quod quisque ob tutelam corporis fecerit jure fecisse existimetur* (2). Il y a cependant ici quelques distinctions à faire; car s'il s'agit de défendre sa vie, on peut aller jusqu'à tuer l'agresseur en cas de nécessité; sauf la réserve que l'on appelle *moderamen inculpatæ tutelæ*, et qui consiste à ne pas faire plus de mal

mais non réfuter, montre le mal produit par ces sociétés secrètes qui ont eu une si grande part à la Révolution, et qui, depuis son succès, s'en sont hautement glorifiées. *(Voyez les discours échangés entre le Grand-Orient et le Gouvernement provisoire, en 1848.)* — Un autre écrivain, qui a comme lui dévoué courageusement sa plume à la défense de la vérité, de la religion et du droit, M. Crétineau Joly, a complété cette démonstration pour les temps les plus modernes dans son *Histoire du Sonderbund*, et surtout dans l'*Église en face de la Révolution*. Nous ne saurions trop recommander la lecture de ces ouvrages à ceux qui cherchent les ressorts secrets de la conjuration révolutionnaire contre la société. Le dernier est plein de vues aussi justes que profondes sur la haute politique sociale que les hommes d'Éta ne méditeraient pas sans fruits. — Voyez aussi Eckert. « La Franc-Maçonnerie dans sa véritable signification, ou son organisation, son but et son histoire. »

(1) Cap. III, *De sentent. excommunic.*

(2) L. III, ff., *De justitiâ et jure.*

qu'il n'est nécessaire pour une juste défense. Il faut encore remarquer que, régulièrement parlant, chacun peut renoncer à ce droit. — Malgré le sentiment opposé de quelques-uns, le droit de défense semble pouvoir être poussé aussi jusqu'à la mort de l'agresseur, lorsqu'il s'agit de sauvegarder l'intégrité de ses membres, son immunité de la servitude ou sa pudicité, biens que l'on a coutume de comparer à la vie. Il y a bien plus de difficulté lorsqu'il ne s'agit que des biens de la fortune; on fait à cet égard beaucoup de distinctions dans le détail desquelles nous ne pouvons entrer ici. Nous nous bornerons à une observation générale : c'est que le droit de défense, d'où naît pour les nations le droit de guerre, est beaucoup plus restreint entre les particuliers, vivant dans la société civile, qu'il ne le serait dans l'état d'isolement, parce que la protection de l'autorité publique leur offre ordinairement des moyens de se garantir de la violence ou de recouvrer ce qu'ils ont perdu.

Il faut encore remarquer la différence qui existe entre repousser une violence actuelle ou imminente et venger une injure déjà consommée, ce qui est illicite, comme nous l'avons remarqué en traitant du duel.

ARTICLE II

DU DROIT DE PROPRIÉTÉ.

SECTION I

De la nature et de l'origine du droit de propriété.

264. — Le droit de propriété est une des principales bases de la société civile et domestique : cela n'a point

échappé au sophiste de Genève, ennemi si dangereux de l'une et de l'autre. « Le premier, dit-il, qui, ayant » enclos un terrain, s'avisa de dire : *Ceci est à moi*, » et trouva des gens assez simples pour le croire, fut » le vrai fondateur de la société civile (1). » Aussi, dans un siècle qui semble avoir pris à tâche la démolition de la société, le droit de propriété est-il attaqué par

(1) Rousseau, *Discours de l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, partie II. — Vers le même temps, le fameux Brissot, dit de Warville, fils d'un cuisinier de Chartres, et devenu depuis l'un des chefs du *vertueux* parti de la Gironde, écrivait dans ses *Recherches philosophiques sur le droit de propriété* (Chartres, 1780) : « La mesure de nos besoins doit être celle de notre fortune ; et si quarante écus sont suffisants pour conserver notre existence, posséder deux cent mille écus est un vol évident, une injustice. La propriété exclusive est un véritable délit dans la nature. Le besoin est le seul titre de notre propriété. Il résulte de ces principes que lorsqu'il est satisfait, l'homme n'est plus propriétaire... Nos institutions sociales punissent le vol, action vertueuse commandée par la nature même. Citoyens dépravés, vous avez acheté, payé, dites-vous, vos propriétés? Malheureux !... qui avait le droit de vous les vendre ? Elles ne sont ni à vous ni à vos vendeurs. » — Puis, ajoutant à la théorie du vol celle de l'anthropophagie, il continue : « Si le mouton a le droit d'avaler des milliers d'insectes qui peuplent les herbes des prairies, si le loup peut dévorer le mouton, si l'homme a la faculté de se nourrir d'autres animaux, pourquoi le mouton, le loup et l'homme n'auraient-ils pas également le droit de faire servir leurs semblables à leur appétit? Les anthropophages, qui ne sont point guidés par les institutions sociales, ne font que suivre l'impulsion de la nature. » — V. *Bibliothèque philosophique et législative*, t. VI, p. 289, 313 et 325. — On le voit, Proudhon n'a rien inventé. Oh ! sagesse philosophique !

des sophismes de tout genre : c'est pourquoi nous traiterons cette question importante avec un soin spécial.

D'un côté, les *communistes* disent que Dieu avait laissé tous les biens communs ; que leur appropriation est née de la violence, et pour employer la formule devenue célèbre du plus sauvage de nos démocrates, que *la propriété est le vol,* et qu'il est temps de mettre fin à ce brigandage en distribuant également les biens entre tous.

D'autre part, les *socialistes*, usant d'un langage moins brutal, mais par là même plus périlleux, exaltent l'omnipotence de l'Etat qu'ils tendent à rendre maître de tout pour que seul il administre toutes choses et distribue les fruits à chacun selon ses besoins et son mérite. Cette doctrine ne répand pas tout son venin à la fois et n'excite pas la terreur en provoquant tout-à-coup un pillage violent, comme le communisme ; mais elle se glisse insensiblement dans les idées, les institutions et les lois, qu'elle corrompt peu à peu, et fait chaque jour quelques nouveaux pas vers le même terme auquel aboutit le communisme lui-même. Déjà depuis longtemps elle a envahi, presque à leur insu, les conseils des souverains, et l'esprit des jurisconsultes et des législateurs, en leur inculquant deux principes dont la portée est immense.

Le premier est la solidarité mutuelle qu'elle suppose entre tous les membres de la société, et qui confère à l'État le droit comme le devoir d'établir l'égalité entre eux, en prenant aux uns ce qu'il donne aux autres. Il

serait aisé de montrer l'influence de ce principe dans une foule de choses dont se chargent les États modernes, telles que l'assistance publique, l'exagération des travaux publics, etc., etc.

L'autre principe est le droit attribué à l'État de s'ingérer dans toutes les affaires privées et d'y régenter les citoyens, comme les pédagogues ont coutume de conduire les enfants; de sorte que rien ne se puisse faire sans l'attache de l'*administration* (cet être impersonnel qui a remplacé de nos jours le gouvernement du prince), et sans une multiplicité effrayante de formules et d'écritures minutieusement combinées d'avance.

Le système de la souveraineté du peuple, considéré comme source de toute autorité par la prétendue délégation qu'il en fait, aboutit à la confiscation de tous les droits et de toutes les libertés. L'État y absorbe tout, et les impôts librement votés, comme on dit, par les délégués du peuple, s'accroissent sans mesure. Aussi le pouvoir ne songe-t-il guère à considérer le montant de ses revenus pour limiter ses dépenses; mais il se passe au contraire la fantaisie de toutes les entreprises qui lui plaisent, sauf son recours sur les propriétaires devenus *gent taillable et corvéable à merci*. — Ce sont ces principes et leurs pernicieuses conséquences que nous entreprenons de réfuter ici.

265. — Le nom de *propriété* exprime la pleine puissance de faire ce que l'on veut de sa chose, puissance qui renferme trois droits : celui de jouir de cette chose, celui d'en exclure les autres et celui d'en disposer. —

La *jouissance* est le droit de tirer d'une chose (tout en la conservant) l'utilité qu'elle peut procurer. — L'*exclusion* est le droit d'interdire aux autres tout ce qui pourrait troubler cette jouissance. — La *disposition* est le droit de changer l'état de la chose, de l'aliéner ou même de la détruire, pourvu qu'on le fasse de manière à ne pas blesser quelque droit d'autrui. C'est en ce sens que l'on définit la propriété : *le droit d'user et d'abuser*, c'est-à-dire de détruire : *Jus utendi et abutendi*. On donne aussi souvent le nom de *propriété* à la chose même qui est l'objet de ce droit.

La *propriété* diffère de la *juridiction*, qui donne le droit de gouverner les personnes par l'autorité, et non celui de les posséder comme des choses ; de sorte qu'on ne peut la définir : *le droit d'user et d'abuser*. Il y a cependant entre ces deux choses de nombreux points de ressemblance, et la juridiction peut faire partie de nos biens, en ce sens que ce ne serait pas moins une injustice d'en dépouiller par la violence celui à qui elle appartient légitimement que si on usurpait ses terres. Elle lui est donc *propre*, sans être dans la rigueur des termes un objet de *domaine* pour lui. Car, si l'on veut parler avec une rigoureuse exactitude, il y a quelque différence entre la *propriété* et le *domaine*, comme entre le genre et l'espèce.

Tout ce qui est soumis à notre domaine nous est propre ; mais une chose peut nous être propre sans être l'objet d'un domaine strictement dit, comme on vient de le voir par rapport à la juridiction qui appartient réellement au prince ; de même que les enfants à leur père,

l'épouse à son époux, mais d'une manière autre que celle dont une maison appartient à son maître. Nous devions noter cette distinction qui pourra trouver son application plus tard; mais cela fait, nous nous servirons indifféremment comme tout le monde des termes de *domaine* et de *propriété* dans ce chapitre, où nous traiterons du domaine des *choses*, renvoyant ailleurs ce que nous avons à dire de la *juridiction* ou de l'*autorité.*

266. — Les philosophes rationalistes se sont donnés beaucoup de peine pour expliquer l'origine de la propriété, soit historiquement, soit au point de vue métaphysique; et ils ont dit là-dessus beaucoup de choses aussi obscures qu'incertaines. Quelques paroles de la Genèse, que nous citerons bientôt, et dont la raison elle-même confirme le témoignage, jettent plus de jour sur ce point que toutes leurs théories.

L'homme ne pouvant sustenter sa vie que par l'usage des choses matérielles, destinées de Dieu à cette fin, l'obligation qu'il a de se conserver lui donne le droit de faire ce qui est nécessaire pour faciliter cet usage. Il peut donc *occuper* ces choses, c'est-à-dire les mettre en sa puissance, les conserver pour son usage futur, si sans cela elles ne devaient pas se trouver toujours sous sa main, en changer l'état et s'en servir même jusqu'à leur destruction. Si l'on ne considère que la nature de l'homme et celle des choses, ce droit est commun à tous, inné, égal pour chacun; et il n'a d'autre limite que l'obligation de ne pas troubler les autres dans l'usage des choses qu'ils ont déjà soumises à leur puis-

sance. C'est une suite de l'indépendance réciproque, naturelle à l'homme dans tout ce qui n'est pas l'objet d'un devoir déterminé ; car il résulte de cette indépendance que nul ne peut empêcher un autre d'occuper ce qui ne l'est pas encore, ni le dépouiller de ce qui est déjà en sa possession ; comme lui-même ne peut être troublé dans l'usage des choses qu'il s'est appropriées à l'exclusion d'autrui. Or cette double faculté d'user de certaines substances et d'exclure les autres hommes de cet usage, constitue précisément en lui ce qu'on appelle le droit de *domaine* ou de *propriété*.

Tout cela s'applique non seulement aux choses nécessaires, mais encore à celles qui ne sont qu'utiles ou agréables, et que Dieu nous a préparées sur la terre avec une libéralité toute paternelle pour nous rendre la vie plus douce. Cette intention providentielle, constatée par la persuasion générale du genre humain et par ses aspirations innées vers le bonheur, est confirmée par ces paroles de la Genèse, I, 28, adressées aux premiers hommes : *Replete terram et subjicite eam et dominamini piscibus maris et volatilibus cœli et universis animantibus quæ moventur super terram.*

Cette donation faite par le Créateur au genre humain n'attribuait, il est vrai, la propriété d'aucune chose déterminée à chaque individu ; mais elle les constituait toutes sous le domaine confus de la société humaine ; de telle sorte que les biens étaient communs à tous, ou, pour mieux dire, n'étaient encore la propriété de personne ; mais que chaque homme avait le droit et la capacité naturelle d'acquérir ce domaine sur les choses

qu'il occuperait avec l'intention d'exclure les autres de leur usage (1).

Cet état de choses est ce que l'on appelle la *communauté primitive et négative des biens*. On distingue, en effet, trois communautés fort différentes : 1° La *négative*, qui n'emporte aucune appropriation personnelle ni aucune exclusion des autres; mais seulement la capacité d'opérer l'une et l'autre en posant un certain fait, d'où on peut la définir : *la faculté commune à tous d'user des biens créés en vue de se les approprier d'une manière privative.*

La communauté *positive* est celle qui attribue conjointement à plusieurs personnes, à l'exclusion des autres, le droit de propriété sur une chose indivise, de telle sorte que chacune ait part au domaine comme copropriétaire, et que toutes ensemble cependant soient regardées comme une seule personne morale.

La communauté *mixte* est celle par laquelle un bien appartenant à une corporation est propre aux membres de ce corps à l'exclusion de tous autres, de telle façon que chaque membre ait l'usage de cette chose, mais qu'aucun n'ait part à son domaine, même pour sa portion virile; en quoi cette communauté diffère de la *positive*. Telle est la communauté qui existe entre les religieux.

(1) Grotius émet une autre opinion et prétend qu'Adam fut constitué d'une manière déterminée maître de toute la terre, de telle sorte que rien ne pût devenir la propriété de ses enfants que par une donation expresse de sa part; mais cette opinion est dénuée de toute espèce de fondements.

267. — La communauté négative telle que nous l'avons décrite, exista dans l'origine par rapport à toutes les choses qu'Adam et Ève ne s'étaient pas personnellement appropriées. La multiplication des hommes en restreignit l'objet à mesure qu'il se faisait de nouvelles appropriations. Celles-ci purent s'opérer d'abord de deux manières, ou transitoirement ou définitivement. La première avait lieu lorsqu'après avoir usé d'une chose, on l'abandonnait, de telle sorte qu'elle pût devenir l'objet d'une nouvelle occupation de la part d'une autre personne, ce qui constituait moins le droit de domaine, stable de sa nature, qu'un simple droit d'usage. Ce genre d'occupation dut être plus fréquent, lorsque les hommes, encore peu nombreux, trouvaient autour d'eux des biens en abondance. — L'appropriation devint généralement permanente et définitive, lorsque la difficulté de se procurer les choses nécessaires excita chacun à les conserver soigneusement, à l'exclusion perpétuelle des autres hommes, après les avoir acquises avec peine. C'est là l'appropriation domaniale dont nous avons à nous occuper.

On voit par ce qui précède combien Montesquieu s'exprime d'une manière peu exacte en disant que *les hommes ont renoncé à la communauté naturelle des biens pour vivre sous les lois civiles*. Car il n'a jamais existé réellement de communauté *positive* comme celle qu'il entend ici. C'est une fiction qui se rattache à l'hypothèse imaginaire du contrat social que nous réfuterons ailleurs. Quant à la communauté *négative*, la seule que l'on puisse admettre, elle consistait dans le

droit dont jouissait chacun d'user, pour le soutien de sa vie, des fruits des terres encore vacantes, droit auquel personne ne peut renoncer et qui ne constitue pas par lui seul un domaine actuel. L'impossibilité d'une communauté positive universelle est manifeste, car elle aurait consisté dans le domaine de tous sur toutes choses ou dans le droit que tous auraient eu d'exclure tous les autres de l'usage de toutes choses. Or, un tel droit étant supposé universel, il ne reste plus personne qui puisse être exclu par les autres, ce qui montre combien cette hypothèse est contradictoire et absurde. On ne peut au contraire élever cette difficulté par rapport à la propriété commune d'une société particulière, parce qu'en dehors de celle-ci, il reste beaucoup de personnes qui peuvent être exclues de cette propriété par les associés (1).

Pour ce qui est de Montesquieu et de ceux qui l'ont suivi surtout, l'abus de langage que nous avons signalé de leur part n'est point une simple distraction, mais un système destiné à préparer les voies au communisme qui, d'après Rousseau, doit rétablir l'homme dans son état primitif, corrompu par la société civile (2).

268. — Plusieurs motifs ont fait introduire l'usage de la propriété privée. En effet, les fruits spontanés de la terre ne pouvant suffire aux divers besoins des hommes lorsqu'ils se furent multipliés, il devint nécessaire d'y pourvoir par une culture assidue et de

(1) Taparelli, *Essai*, § 405.

(2) *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, partie II.

grands travaux. Mais si les fruits obtenus ainsi étaient demeurés communs, les paresseux, qui sont toujours les plus nombreux, et en même temps les plus avides de jouissances, auraient troublé la tranquillité publique et foulé aux pieds toutes les lois de la justice, pour tourner à leur profit les biens à la production desquels ils n'auraient eu aucune part. La principale cause du partage des biens fut donc la nécessité d'éviter les discordes : *quæ in re communi immensæ oriuntur*, dit la loi romaine (1). Une autre raison fut la négligence que l'on a coutume d'apporter aux intérêts communs; d'où est né ce proverbe : que l'*affaire de tous n'est l'affaire de personne* (2). On voit que la division des biens, loin d'être contraire au droit naturel, était fort convenable et conforme aux intentions de la nature elle-même, quoiqu'on ne la trouve ordonnée par aucun précepte. Elle ne blesse en effet les droits de personne, car les premiers qui s'emparèrent de certaines portions de terre pour les cultiver, loin de faire tort aux hommes qui sont venus après eux, ont plutôt rendu leur condition meilleure, puisque cette division des biens leur procure plus d'avantages que n'eût fait la communauté négative, dont la permanence eût rendu presque impossible l'agriculture, et par suite la subsistance du genre humain.

269. — Les jurisconsultes et les philosophes ne sont

(1) L. 26, ff., *De servitute præd. urban.*

(2) *Naturale vitium est negligi quod communiter possidetur.* (L. 2, Cod.) *Quandò et quibus parta pars.* — S. Thomas développe ces raisons, 2, 2, q. 66, a. 2.

pas d'accord sur la nature du droit par lequel la division des biens a été introduite. Molina (1) et quelques autres l'attribuent à l'autorité paternelle d'Adam avant le déluge, et de Noé après cet événement. Ces deux hommes, disent-ils, étant les pères de tous ceux qui existaient alors et n'ayant point de supérieurs, le gouvernement du genre humain leur appartenait; ils ont pu, en conséquence, établir la division des biens, dont ils voyaient l'utilité pour assurer la paix entre leurs descendants. Les possessions distinctes que nous voyons attribuées dans la Genèse à Caïn et à son frère Abel semblent, disent ces auteurs, prouver la réalité de ce partage qu'ils attribuent à Adam.

Ni l'histoire ni la nature des choses n'offrent rien qui rende cette hypothèse impossible. Adam a pu établir le partage, soit en divisant entre ses fils, comme propriétaire, le domaine qu'il aurait reçu de Dieu d'une manière immédiate et déterminée (2); soit en leur ordonnant seulement, comme supérieur, de s'approprier par occupation les biens qui étaient dans un état de communauté négative et n'appartenaient déterminément à personne; hypothèse qui est plus communément admise. Quoi qu'il en soit, le sentiment de Molina, de quelque manière qu'on l'explique, ne suffit pas pour rendre raison de la division des biens qui a continué plus tard entre les hommes, et qui a lieu encore aujourd'hui dans les terres nouvellement décou-

(1) *De justitia*, lib. I, disput. XX.

(2) Suarez semble nier cette explication. — *Defensio fidei*. L. III, C. II, n° 14.

vertes. On ne peut invoquer ici l'autorité des pères, ni même des princes, puisque l'histoire nous apprend que souvent elle n'y intervient en aucune manière. Cette opinion est donc insuffisante pour expliquer la division universelle des biens; et le droit d'occupation offre une explication bien plus satisfaisante.

Puffendorf prétend expliquer cette division par un pacte exprès ou tacite de tous les hommes, nécessaire selon lui, vu leur égalité en droit, pour que l'occupation d'un bien donnât à quelqu'un le droit d'en exclure les autres (1). Car, dit-il, Dieu ayant donné aux hommes sur les biens de la terre un droit indéfini, dont les déterminations étaient abandonnées à leur volonté, malgré l'utilité de la division, un domaine exclusif ne pouvait s'établir au profit de l'un d'eux sans une renonciation au moins tacite de la part des autres, qui ne peut résulter que d'un pacte. — Barbeyrac et Burlamaqui (2) rejettent avec raison cette opinion d'un homme qui ne sait rien expliquer sans pacte; car la convention qu'il suppose ici est une chimère, de quelque façon qu'on l'explique. Expresse, elle serait impossible entre tant de personnes; tacite, elle serait présumée gratuitement et tout-à-fait inutile, puisque les principes en vertu desquels on suppose qu'elle a dû intervenir suffisent par eux-mêmes pour expliquer directement la division.

En effet, comme on le voit par l'expérience dans les distributions d'argent qui se font au public, en le jetant sur la place, l'intention de celui qui donne plusieurs

(1) *Le droit de la nature et des gens*, liv. IV, chap. IV, § 4.
(2) *Droit de la nature*, part. IV, T. IV, p. 110.

choses d'une manière confuse est que le premier occupant acquière sur chacune un droit exclusif indépendamment du consentement des autres; et telle a été l'intention de Dieu lorsqu'il a donné la terre aux hommes d'une manière indéterminée; il faut bien le supposer, puisque les autres explications sont inadmissibles.

270. — Montesquieu et son école font dériver l'origine de la propriété de la loi civile, et ne la reconnaissent pas par conséquent pour un droit naturel; mais ils n'y voient qu'un droit purement civil (1).

Toullier (tome III, nº 64) et d'autres avec lui, adoucissant les termes, n'attribuent pas absolument à la loi

(1) *Esprit des lois,* liv. XXVI, ch. 15. — Mirabeau professa crûment cette opinion à l'Assemblée constituante : « La pro- » priété particulière, dit-il, est acquise par la force des lois, » c'est la loi seule qui la constitue. » — Tronchet, un des trois rédacteurs du Code Napoléon, émettait le même sentiment, « les » lois seules, selon lui, ont constitué l'origine et le droit de la » propriété. » — Robespierre, à son tour, définit la propriété, dans sa déclaration des droits de l'homme : « le droit qu'a « chaque citoyen de jouir de la portion de biens qui lui est « garantie par la loi. » — Ainsi il n'est plus question de nature, d'équité, de travail, de liberté ni de volonté privée; mais de lois civiles et de plébicistes! tel est le droit nouveau. On voit partout les traces des erreurs de Rousseau, faisant dériver tous les droits du contrat social. Faut-il s'étonner que le peuple, imbu de cette doctrine et méprisant les vains scrupules de la justice, aspire à s'emparer de la fortune des riches? Qu'on change la loi civile par un décret populaire et tout devient légitime. Le nom même du vol doit être effacé du vocabulaire, ou s'il reste, c'est pour être appliqué à la propriété. — Voyez Audisio, *Juris naturalis fundamenta,* liv. II, tit. VIII.

civile la constitution du droit de propriété, mais seulement sa stabilité et le complément de sa force. La raison en est, selon eux, que l'occupation étant nécessairement restreinte à ce qu'on possède réellement et physiquement, les choses auxquelles elle cesse de s'appliquer redeviennent communes et peuvent être occupées par d'autres, si une possession légale, suppléant le défaut de la possession réelle, ne vient donner au domaine une stabilité plus grande, et tel est l'effet des lois civiles en matière de propriété.

Le sentiment de Montesquieu, favorable au socialisme, est inadmissible et réfuté par l'histoire qui nous montre le droit de propriété existant, chez les patriarches, par exemple, antérieurement à la constitution des sociétés civiles proprement dites. Bien loin de lui donner naissance, les lois ont été établies le plus souvent pour le protéger; et Portalis a dit avec raison : « C'est » la propriété qui a fondé les sociétés humaines; c'est » elle qui a vivifié, étendu, agrandi notre propre exis- » tence (1). » La propriété ne dépend donc pas de la volonté des législateurs; mais elle est au contraire un de ces droits contre lesquels la loi civile ne saurait prévaloir, bien qu'elle soit appelée à en régler les détails, comme ceux de presque tous les droits humains.

Quant à l'opinion de Toullier, son fondement n'est pas plus solide. Loin que le domaine soit tellement attaché à la possession physique, qu'il périsse avec elle; la fin naturelle de son établissement demande qu'une fois établi, il persévère tant que le maître a la volonté

(1) *Motifs du Code civil*, T. IV, p. 29.

de le retenir, sauf les cas accidentels où, pour le bien public, la loi civile vient à le faire cesser. S'il en est ainsi lorsqu'il résulte d'une simple occupation, ces raisons ont bien plus de force encore lorsqu'il est le fruit d'un long travail entrepris, par exemple, pour la culture des terres. Or on ne peut supposer au maître l'intention de renoncer à son domaine par là même que sa possession physique vient à cesser; les hommes n'ont pas ordinairement cette indifférence pour le fruit de leurs travaux. Sans doute la possession morale, qui consiste dans une intention de propriété *(animus Domini)* succédant à l'occupation réelle, a reçu de la loi civile une efficacité plus grande, et c'est là l'avantage que l'état social procure au droit de propriété; mais cette utilité ne le constitue pas, elle le présuppose et le protège. Nous indiquerons plus loin le rôle de la loi civile dans les dispositions que chacun peut faire de ses domaines.

271. — Enfin, d'après un dernier sentiment qui semble le mieux fondé, la division des biens est née du simple fait de l'occupation des choses qui n'étaient à personne, avec l'intention de se les approprier d'une manière permanente. Une telle intention, en effet, à l'égard des choses qu'il s'est procurées par son travail, son industrie, ou même par une simple occupation, est dans la nature de l'homme. Aussi n'y a-t-il pas de nation, si barbare qu'elle soit, qui n'étende le droit de propriété au-delà de la possession matérielle; celle-ci n'étant point nécessaire, en effet, pour la conservation d'un droit moral tel que le domaine. C'est pourquoi la possession qui suit la première occupation n'est pas tant

la source et l'origine du droit de propriété que sa manifestation. L'appropriation des biens est donc pour les particuliers comme pour les peuples une nécessité de nature sans laquelle ils ne pourraient subsister, ou du moins acquérir la perfection convenable; et en ce sens, on peut dire qu'elle est du droit des gens : *Juris nempe quod usu exigente et humanis necessitatibus gentes humanæ sibi constituerunt.* (Instit., L. I, tit. II.)

Dans ce sentiment, le droit de propriété renferme deux éléments : l'un général et naturel, savoir, la faculté de nous approprier les choses corporelles fondées sur les besoins de la nature humaine, et provenant de la volonté divine, et sous ce rapport, on peut dire que la propriété est naturelle à l'homme; l'autre, particulier et hypothétique, c'est-à-dire une certaine action humaine, l'occupation par exemple, jointe à l'intention d'exercer cette faculté, intention que l'on appelle esprit de propriétaire (*animus Domini*). A ce point de vue, l'institution de la propriété peut être appelée humaine et positive, mais son universalité la range plutôt dans le domaine du droit des gens que dans celui du droit civil (1).

(1) C'est en ce sens qu'il faut entendre les paroles suivantes de S. Thomas : *[illegible] superadditur per adinventionem humanam* (2. 2. q. 66. a. 2). Et celles de Suarez (*De leg.* L. II, c. [illegible], § 14) : *Immediate non dedit Deus [illegible] proprium et peculiare dominium [illegible] communia, privata [illegible] introducta sunt, partim jure* [illegible] pour ses déterminations particulières. — Le

PROPOSITION I

La division et l'appropriation des biens n'est pas de soi rigoureusement prescrite par le droit naturel ; — mais il la permet et même la conseille.

272. — *Preuve de la première partie.* On ne doit regarder comme strictement prescrit par le droit naturel que ce que la nature établit elle-même, ou ce qui est absolument et déterminément exigé par l'amour dû naturellement à soi-même et au prochain (on fait ici abstraction des devoirs envers Dieu), ou ce qui est universellement nécessaire au bonheur de la société. Or la division des biens n'a aucun de ces caractères ; car, 1° si l'on ne considère que l'état *natif* de l'homme, on voit que la nature n'y a point établi cette division, mais une simple communauté négative, qui permettait à chacun d'employer les biens de la terre à son usage ; 2° cette communauté ne répugne pas absolument en soi à l'amour que l'on doit à soi-même, au prochain ou au bien public ; car dans des circonstances données, la communauté de biens peut au contraire favoriser cet amour et ce bien-être, comme il arriva dans l'Eglise primitive et comme on le voit encore dans les associations religieuses. De nombreux exemples

cardinal Gerdil exprime bien notre sentiment par ces paroles : « De la loi qui établit le domaine général de l'homme naît le » droit originaire de la propriété, que l'homme acquiert en occu- » pant et en adaptant à ses besoins une partie de ce domaine » général conformément aux maximes de la droite raison. Il est » susceptible de modifications par les lois de la société. » — *De l'homme sous l'empire de la loi*, part. II, chap. VII, p. 193

la source et l'origine du droit de propriété que sa manifestation. L'appropriation des biens est donc pour les particuliers comme pour les peuples une nécessité de nature sans laquelle ils ne pourraient subsister, ou du moins acquérir la perfection convenable; et en ce sens, on peut dire qu'elle est du droit des gens : *Juris nempe quod usu exigente et humanis necessitatibus gentes humanæ sibi constituerunt.* (Instit., L. I, tit. II.)

Dans ce sentiment, le droit de propriété renferme deux éléments : l'un général et naturel, savoir, la faculté de nous approprier les choses corporelles fondées sur les besoins de la nature humaine, et provenant de la volonté divine, et sous ce rapport, on peut dire que la propriété est naturelle à l'homme; l'autre, particulier et hypothétique, c'est-à-dire une certaine action humaine, l'occupation par exemple, jointe à l'intention d'exercer cette faculté, intention que l'on appelle esprit de propriétaire *(animus Domini)*. A ce point de vue, l'institution de la propriété peut être appelée humaine et positive, mais son universalité la range plutôt dans le domaine du droit des gens que dans celui du droit civil (1).

(1) C'est en ce sens qu'il faut entendre les paroles suivantes de S. Thomas : *Proprietas juri naturali superaddita fuit per adinventionem humanam* (2, 2, q. 66, a. 2). Et celles de Suarez (*Defens. fidei*, L. III, C. II, § 14) : *Immediatè non dedit Deus (ordinariè loquor), alicui homini proprium et peculiare dominium alicujus rei, sed immediatè fecit omnia communia, privata autem dominia partim jure gentium introducta sunt, partim jure civili*, savoir : quant aux déterminations particulières. — Le

PROPOSITION I

La division et l'appropriation des biens n'est pas de soi rigoureusement prescrite par le droit naturel ; — mais il la permet et même la conseille.

272. — *Preuve de la première partie.* On ne doit regarder comme strictement prescrit par le droit naturel que ce que la nature établit elle-même, ou ce qui est absolument et déterminément exigé par l'amour dû naturellement à soi-même et au prochain (on fait ici abstraction des devoirs envers Dieu), ou ce qui est universellement nécessaire au bonheur de la société. Or la division des biens n'a aucun de ces caractères ; car, 1° si l'on ne considère que l'état *natif* de l'homme, on voit que la nature n'y a point établi cette division, mais une simple communauté négative, qui permettait à chacun d'employer les biens de la terre à son usage ; 2° cette communauté ne répugne pas absolument en soi à l'amour que l'on doit à soi-même, au prochain ou au bien public ; car dans des circonstances données, la communauté de biens peut au contraire favoriser cet amour et ce bien-être, comme il arriva dans l'Eglise primitive et comme on le voit encore dans les associations religieuses. De nombreux exemples

cardinal Gerdil exprime bien notre sentiment par ces paroles : « De la loi qui établit le domaine général de l'homme naît le » droit originaire de la propriété, que l'homme acquiert en occu- » pant et en adaptant à ses besoins une partie de ce domaine » général conformément aux maximes de la droite raison. Il est » susceptible de modifications par les lois de la société. » — *De l'homme sous l'empire de la loi*, part. II, chap. VII, p. 193

montrent même que là où les mœurs sont simples et pures, l'indivision des biens est une source de paix et de prospérité pour les familles séculières qui ont longtemps prospéré sous l'empire de cette coutume, tandis que l'abus des partages imposé par les législations modernes précipite leur ruine et dévaste les campagnes. On ne peut donc pas dire que cette communauté soit mauvaise en elle-même et d'une manière universelle ; ni par conséquent qu'elle soit rigoureusement proscrite par le droit naturel. Celui-ci n'exige donc pas strictement la division des biens.

Preuve de la seconde partie. Cependant il la permet et même la conseille. Les choses matérielles ont été mises par le Créateur sous la puissance de l'homme, afin qu'il pût par elles satisfaire à ses besoins ; en soi le simple usage, dans un état de communauté négative, eût suffi pour que cette fin fût atteinte ; mais elle l'est plus facilement et plus complétement par une appropriation permanente, surtout lorsque la multiplication des hommes rend insuffisants les fruits spontanés de la terre. Cette appropriation, qui est d'ailleurs conforme au goût naturel de l'homme pour la propriété, ne saurait donc être interdite par le droit de la nature, dont elle favorise les intentions.

En outre, si l'on considère surtout l'état présent de la nature déchue, la multiplication du genre humain rend cette division des biens moralement nécessaire à la société prise en général, soit pour favoriser l'agriculture alors indispensable à sa subsistance, soit pour éviter les querelles qui naissent de l'état de commu-

nauté, lorsque les inconvénients de cet état ne sont pas corrigés par le détachement volontaire et l'amour de la vertu, comme dans les sociétés religieuses, ou par l'affection née des liens du sang, comme dans les familles. La communauté qui peut encore être fort utile à des sociétés peu nombreuses et favorisées par les circonstances, est donc devenue nuisible et même impossible dans l'ensemble du genre humain. Par conséquent la nature pousse fortement à sa suppression et à l'établissement du droit de propriété privée.

Nous avons dit que la division des biens était surtout nécessaire dans l'état de nature déchue, parce qu'en effet sa nécessité y est bien plus manifeste; mais dans l'état même d'innocence, elle eût été permise et convenable; et plusieurs pensent qu'elle y aurait pareillement existé.

273. — COROLLAIRE I. — « La division des biens appartient donc à l'état *naturel* de l'homme, bien qu'elle ne soit pas de son état natif : »

L'état *natif* d'un être consiste dans l'ensemble des choses qu'il possède au premier moment de son existence, et son état *naturel*, dans l'ensemble de celles que demande son développement complet. Cette distinction est fort essentielle et cependant trop souvent négligée. Or l'enfant n'a en vertu de sa seule naissance aucun domaine acquis sur certaines choses corporelles, mais seulement la capacité de l'acquérir. Cependant la multiplication, et par suite le besoin, pour sa subsistance, de fruits plus abondants que ceux qui naissent spontanément de la terre, sont naturels au genre hu-

main. Il doit par conséquent cultiver cette terre et s'assurer ainsi un droit stable et naturel par son travail et son industrie. Le droit de propriété actuel est donc moralement nécessaire au genre humain développé, quoiqu'il n'existe point dans la position native de chaque individu. Il forme une institution vraiment naturelle, bien qu'elle suppose certains actes hypothétiques librement posés par l'homme; de même que les droits d'époux et de père, qui supposent le fait d'un contrat de mariage, et n'appartiennent point à son état natif. La propriété stable d'un fonds résulte aussi pour l'individu d'un fait libre; mais elle est naturelle et nécessaire à la société du genre humain, qui ne saurait dans la condition présente subsister sans elle. C'est pour avoir négligé cette distinction si importante de l'état natif et de l'état naturel que beaucoup de philosophes, ne considérant que le premier de ces états, ont exclu du droit naturel et relégué parmi les institutions et les pactes purement positifs tout ce qu'ils n'y trouvent pas déjà formellement établi; par exemple l'institution même de la société civile. C'est de là qu'est venu à Puffendorf l'idée réfutée plus haut d'un pacte tacite pour expliquer l'origine de la propriété, tandis que le simple fait de l'occupation successive des divers biens suffit amplement à cette explication.

274. — COROLLAIRE II. « On peut donc dire aussi que le droit de propriété est du droit des gens considéré ici, non comme droit international, mais comme un droit reçu chez tous les peuples. »

Cette institution, en effet, se retrouve partout et tou-

jours, et Portalis a dit avec raison : « Si nous découvrons le berceau des nations, nous demeurons convaincus qu'il y a des propriétaires depuis qu'il y a des hommes... D'abord le droit de la propriété n'est appliqué qu'à des choses mobiliaires. A mesure que la population augmente, on sent la nécessité d'augmenter les moyens de subsistance. Alors, avec l'agriculture et les différents arts, on voit naître la propriété foncière, et successivement toutes les espèces de propriétés et de richesses qui marchent à sa suite. » (*Motifs du Code, T. IV, p. 27.*)

PROPOSITION II

La conservation et la protection de la propriété acquise est du droit naturel préceptif ou prohibitif.

275. — *Preuve.* La loi naturelle ordonne de respecter le droit de chacun. Or, l'homme ayant naturellement la faculté de s'approprier les biens extérieurs, lorsqu'il en a usé, ces biens se trouvent unis à lui par un lien étroit, qui en fait en quelque sorte une même chose avec lui. Il ne saurait donc, vu son indépendance naturelle à l'égard des autres hommes, être dépouillé de ces biens sans injustice. C'est vainement, en effet, que la nature lui aurait permis de les acquérir, si elle n'interdisait aux autres de les usurper à son préjudice. Ce serait une contradiction qui réduirait le droit de propriété à une simple possession matérielle et à un usage purement précaire. Aussi le vol a-t-il toujours été regardé comme contraire au droit naturel. Celui-ci consacre donc et protége notre propriété acquise, qui

peut aussi en ce sens être dite *de droit divin*, aussi bien que la souveraineté, genre de propriété spécial.

PROPOSITION III

Le droit naturel accorde et consacre le droit de propriété pour les sociétés humaines aussi bien que pour les personnes privées.

276. — *Preuve.* Nous avons vu que l'homme a naturellement le droit de former des associations particulières. Or, de ce droit découle logiquement pour ces sociétés le droit d'acquérir des domaines et l'inviolabilité de ceux-ci; car, le plus souvent, elles ne peuvent arriver à leurs fins sans des propriétés collectives qui soient administrées par elles et employées à atteindre leur but. De même, en effet, que du droit de vivre naît pour l'individu celui de s'approprier les biens nécessaires à la vie, de même aussi pour un corps ou pour ses membres pris collectivement, la faculté de poursuivre par une action commune un but légitime produit celle d'acquérir en nom commun les moyens nécessaires pour cela et de faire respecter cette possession. Le droit naturel d'association entraîne donc aussi nécessairement celui de propriété collective, et l'on ne voit aucune raison qui permette de violer ce droit plutôt que celui de propriété personnelle et privée.

En vain objecterait-on que cette sorte de biens suppose une espèce de transmission héréditaire qui n'appartient pas au droit naturel, mais qui ne peut exister que par le bénéfice de la loi civile et par une fiction en vertu de laquelle on regarde comme une seule personne

morale un corps composé de plusieurs membres se renouvelant sans cesse. Car, laissant de côté pour le moment la question de savoir si l'hérédité est du droit naturel ou du droit civil, nous maintenons que l'unité morale d'un corps peut subsister sans fiction légale, autant que le demande la nature du domaine. Un corps en effet peut être constitué de telle sorte que la propriété commune soit censée appartenir partiellement à chaque associé. Alors celui-ci peut disposer en vertu d'un pacte, au moins implicitement contenu dans l'acte d'association et qui serait de pur droit naturel, de sa portion en faveur des autres, pour le cas où il cesserait de faire partie de la société. De même les associés peuvent, lorsqu'il survient un nouveau membre, l'admettre à participer à leur domaine pour le temps qu'il passera dans la société, donation qui est un simple contrat de droit naturel. On voit par là comment il peut se faire, sans aucun acte qui sorte des limites de ce droit, que la propriété des biens sociaux repose toujours sur des personnes faisant partie de la société, à l'exclusion de tous autres, et comment cette propriété peut sous divers rapports appartenir en même temps à la corporation elle-même et partiellement à chacun de ses membres. Le droit naturel uni au pacte d'association suffit donc pour constituer le droit du domaine social, comme il suffit, joint au fait de l'occupation, pour constituer la propriété individuelle.

Nous ne nions pas toutefois que la propriété sociale, comme la propriété privée, ne puisse tirer de grands avantages des lois, tant pour faciliter un premier éta-

blissement que pour sa conservation, sa sécurité et son développement.

C'est ainsi que le corps lui-même auquel elle appartient, peut recevoir du droit civil de grandes facilités, que la nature seule ne lui donnait pas pour sa constitution, sa conservation et l'exercice de ses facultés naturelles.

Cette doctrine est d'une haute importance pour protéger l'existence légitime et la propriété des corporations contre les sophismes des socialistes et des légistes, qui, exaltant sans mesure l'omnipotence de la loi civile et de l'État, et rapportant tous les droits à une concession gratuite de sa part, se frayent habilement la voie pour arriver à la spoliation des corps, que suit bientôt le pillage des droits particuliers, comme on l'a vu si souvent en Europe depuis 1789 (1).

Comme le droit d'association s'étend à l'ordre religieux, et que même Dieu a établi de fait la religion sous la forme d'une société extérieure, qui a besoin de certains biens corporels pour atteindre ses fins, les principes que nous venons d'établir assurent aux sociétés religieuses, et spécialement à l'Église, un droit de posséder qui n'est point une concession gratuite de l'État, mais qui est fondée sur le droit naturel lui-même. Ce droit est confirmé par la coutume de tous les peuples qui ont toujours eu des propriétés sacrées, affectées aux institutions et aux corporations religieuses, et mises par là même hors du commerce et de la puissance de l'État. L'universalité de cette institution des

(1) Voyez Audisio, *Juris naturalis fundamenta,* L. II, tit. XI.

biens sacrés possédés à titre commun *(nomine collegiali)* peut donc la faire regarder comme appartenant aussi au droit des gens.

SECTION II

Des différentes sortes de domaines.

277. — On divise quelquefois le domaine, comme nous l'avons déjà indiqué (265), en domaine de juridiction ou d'administration, qui a pour fin l'utilité d'autrui; et domaine de propriété, qui tend au bien propre du maître. Ce dernier seul peut être appelé proprement *domaine;* les noms d'*autorité* ou de *souveraineté* conviennent mieux à la juridiction.

Le domaine de propriété se divise en parfait et imparfait. Le premier est le droit de disposer de la chose elle-même et de tous les avantages qu'elle peut procurer. Le second est le droit de disposer seulement ou de la substance de la chose, et dans ce cas on l'appelle *direct,* ou de ses avantages, et on l'appelle alors *utile*. Ce dernier peut avoir plusieurs degrés, selon qu'il s'étend à tous les avantages de la chose ou qu'il est restreint à quelques-uns.

La troisième division du domaine, qui appelle spécialement notre attention, est celle qui le partage en domaine *éminent* ou *haut domaine,* attribué ordinairement au prince ou à l'Etat sur tous les biens des sujets; et domaine *commun* ou *bas*, qui est celui de chaque particulier sur sa chose.

Plusieurs nient le haut domaine du prince comme favorisant trop la fiscalité et tendant au socialisme;

mais la plupart l'admettent au moins de nom, tout en lui donnant des interprétations fort diverses. Car plusieurs entendent par ce nom un droit vrai et même prépondérant de copropriété sur les biens privés, en vertu duquel l'État peut en disposer comme maître (*ut Dominus*[1]). Les autres, avec plus de raison, réduisent ce domaine au droit de disposer pour l'utilité commune, et avec une juste cause, du bien des particuliers comme de leurs actions et de leur personne même, à titre de juridiction ou d'administration, selon cette distinction de Sénèque : *Ad reges enim potestas omnium pertinet, ad singulos proprietas*, expliquant ainsi ce qu'il a dit plus haut : *Cæsar omnia habet* (*De Benef.*, VII, 4-6). Ainsi le prince n'a pas plus la propriété des biens que celle des personnes; mais il a sur les uns et les autres un certain droit d'administration.

278. — La question du haut domaine peut être envisagée au point de vue philosophique ou abstrait et d'une manière générale, ou bien au point de vue historique et relativement aux conditions propres à telles ou telles nations. Cette dernière manière de la considérer est nécessaire pour bien comprendre le langage des jurisconsultes et des publicistes, et ne pas lui infliger mal à propos la note de socialisme. Ce langage, en effet, est fondé sur la jurisprudence romaine ou féodale, qui toutes les deux supposaient, quoique d'une manière diverse, dans le prince un domaine primitif, source de la propriété privée. Celle-ci est conçue, dans ce système, comme dérivant du domaine

du prince par des concessions qui laissent subsister en lui un droit radical, capable de revivre et d'être exercé dans certaines circonstances. La raison en est que les sociétés romaine et féodale étaient nées de la conquête, et supposaient par conséquent la confiscation du sol au profit des vainqueurs, selon les lois de la guerre usitées dans l'ancien droit des gens.

En effet, en ce qui regarde les Romains, leurs armées, dès l'origine, s'emparaient du territoire des peuples vaincus pour l'Etat, qui le possédait d'une manière collective, plutôt que pour le diviser entre les soldats. A diverses époques cependant des portions de ces terres conquises furent partagées au peuple ; et Cicéron nous montre Numa le premier faisant un partage de ce genre, bornant les possessions de chacun et y attachant le droit d'hérédité, mais en les laissant sous le domaine éminent de l'Etat. De là l'usage qui faisait des translations de propriété un acte public et les consacrait par des formules solennelles ; ainsi le testament fut-il d'abord une loi sanctionnée par le peuple dans les comices. On distingua plus tard deux sortes de domaine : le domaine *parfait (jure Quiritium)*, qui fut d'abord établi sur les biens situés en Italie sous ces conditions et avec ces solennités, et le domaine *imparfait*, simple possession qui s'appliquait au sol des provinces conquises plus tard, et dont une fiction civile réservait d'une manière plus étroite encore le domaine au peuple romain. — « *In solo provinciali*, dit Gaius, *dominium populi romani est vel Cæsaris, nos autem possessionem tantum et usum fructum habere videmur.* » (Institut.,

L. II, § 7.) Cette possession toutefois était perpétuelle et se transmettait par la vente, l'échange, la donation et l'hérédité. Mais elle n'admettait pas les titres solennels de la *mancipation* ni de l'*usucapion*, qui constituaient au profit des citoyens romains le domaine parfait *jure Quiritium*.

On voit comment la notion du domaine éminent s'est formée dans la jurisprudence romaine, où elle s'est conservée jusqu'à Justinien, malgré les adoucissements que l'équité Prétorienne avait apportés dans la pratique à la rigueur subtile des principes du droit civil. Elle y découlait primitivement d'un fait, la conquête, plutôt que de principes abstraits *à priori* sur les droits philosophiques de la souveraineté, comme chez les Grecs, où cette notion était beaucoup plus entachée des tendances socialistes. Du droit romain, la théorie du haut domaine a passé dans les écrits de nos anciens jurisconsultes qui se sont inspirés de son esprit; et là encore elle est loin des utopies socialistes qui se sont produites de nos jours.

279. — A la chute de l'Empire romain, les barbares qui envahirent ses provinces laissèrent une grande partie du sol entre les mains des anciens habitants; mais comme une concession fondée sur les droits que leur donnait la victoire, et en laissant subsister à plus forte raison le domaine éminent que s'attribuait César dont ils avaient pris la place. Ce droit même, rajeuni par une conquête plus récente, tirait de là une nouvelle force. Quant à la portion des terres que les vainqueurs s'étaient appropriée, et qui étaient principalement

celles du domaine impérial, les princes barbares, suivant en cela l'exemple qu'avaient donné les Romains eux-mêmes par la constitution des bénéfices militaires, la partagèrent à leurs compagnons à des conditions qui rendaient cette propriété encore plus dépendante à leur égard. Telle fut l'origine du droit des fiefs qui fut longtemps presque le seul bien de la société politique en Europe, et qui s'étendit peu à peu, en certains pays surtout, à presque toute la propriété foncière, ce qui y donna lieu à cette maxime : *Nulle terre sans seigneur*.

En effet, pendant plusieurs siècles, les concessions, les donations et même les ventes de terres se faisaient sous la réserve de la propriété originaire dans de certaines limites, de telle sorte qu'elle ne sortît jamais pleinement de la dépendance du seigneur du fief. Souvent même, par des démembrements successifs de la première concession, il se formait une hiérarchie de cinq à six seigneurs subordonnés les uns aux autres, depuis le plus élevé jusqu'au dernier vassal, qui jouissait de presque tout le domaine utile. Cet usage, qui, comme le remarque M. de Bonald (1), faisant participer un plus grand nombre de familles aux avantages de la propriété d'un même fonds, les unes surtout par le profit, les autres par l'honneur et la puissance, formait entre elles un lien de dépendance et de protection tout à la fois, et avait bien ses avantages. Il ne méritait peut-être pas les dédains et les anathèmes que le siècle du communisme ne lui a pas épargnés.

(1) *Théorie du pouvoir*, tom. I, p. 214. — *Voyez à l'appendice la note 5.*

Une conséquence de cette constitution de la propriété était que les ventes, les échanges et les différents pactes relatifs aux biens tenus en fief, exigeaient l'intervention et le consentement du seigneur, et donnaient lieu envers lui à une redevance connue sous le nom de droits de *lots et ventes*. De même la mort du vassal étant censée donner lieu à un droit de retour vers le seigneur, les héritiers n'entraient en possession des biens qu'après en avoir reçu de celui-ci l'investiture en remplissant certaines formalités comme l'hommage, et en payant une redevance qui avait fini par devenir presque partout purement nominale. Ces droits, comme on le voit, ainsi que le domaine éminent dont ils étaient l'effet et le témoignage, étaient fondés sur le titre originaire de la propriété, savoir : le fait de la première concession, non sur des principes théoriques *à priori* ; et leur légitimité est incontestable. Ces redevances féodales ont servi de modèle et de point de départ à celles que certains gouvernements lèvent aujourd'hui sur les successions et les contrats. Mais après l'abolition des fiefs, on ne peut invoquer d'autre titre que celui de l'impôt pour les justifier. On ne peut plus même s'appuyer sur l'espèce de domaine éminent en vertu duquel Auguste s'était attribué le vingtième de chaque succession, et qui était propre à la société romaine. Tant que la hiérarchie féodale a subsisté, comme dans chaque nation elle aboutissait au roi comme à son premier chef, il n'est pas étonnant que dans cette constitution de la société, un certain domaine éminent et radical lui fut attribué sur toutes les

terres (1). Cela n'empêchait pas que chacun, en se conformant à son titre d'acquisition, ne jouit de ses biens avec plus de sécurité que l'on n'en conserve depuis que l'on s'est jeté dans les théories philosophiques sur le droit de propriété. C'est en pleine féodalité que le chancelier Jean Juvénal des Ursins disait à Charles VII : « Quelque chose qu'aucuns disent de » votre puissance ordinaire, vous ne pourrez prétendre » le mien ; ce qui est *mien* n'est pas *vôtre*. Peut-être » bien qu'en la justice vous êtes souverain, et va le » ressort à vous. Vous avez votre domaine et chaque » particulier a le sien. »

Il n'y avait donc pas là de quoi motiver le scandale que des esprits superficiels ont pris au sujet de certaines locutions de l'ancien régime dont ils ont dénaturé la véritable portée pour les rendre odieuses. Sans doute il se trouve dans les écrits des anciens jurisconsultes, dans les paroles de certains princes, des expressions dont on peut abuser en les transférant d'un sens relatif à un sens absolu. Nous reconnaîtrons même volontiers que cet abus s'est produit réellement à mesure que l'on s'est rapproché du philosophisme et des idées grecques, qui ont faussé celles-là même que l'on avait empruntées à la jurisprudence romaine, où elles avaient un caractère moins dangereux. Mais de quoi ne peut-

(1) Voyez Pothier, *Traité des fiefs*. — C'est encore aujourd'hui une maxime de droit public en Angleterre, *que toute terre appartient au roi ;* et on en a tiré depuis un siècle plus d'une conséquence pratique, qui a tourné au grand avantage de l'agriculture pratique, comme le montre M. Rubichon. (V. *Extrait des enquêtes du Parlement britannique*. t. I.)

on pas abuser? et la possibilité de cet abus suffit-elle pour condamner indistinctement toutes les choses qui y sont sujettes?

Il est une remarque que l'on ne doit pas perdre de vue quand il s'agit de la propriété : c'est que, bien que sa substance appartienne au droit naturel, comme nous l'avons expliqué plus haut, et que ce droit exige surtout qu'on la respecte dans les mains qui la possèdent, la manière dont elle peut être constituée par les coutumes de chaque peuple est sujette à de nombreuses et graves modifications. Celles-ci, qui dépendent souvent des qualités du terrain, du caractère des peuples, de la manière dont ils se sont agglomérés et établis dans un pays, et de diverses autres circonstances accidentelles, sont l'objet de ce que Domat appelait si bien les *lois arbitraires*, qui sont laissées à la prudence et à la volonté des hommes. Toutes ces lois, il est vrai, ne sont pas également heureuses, mais celles-là même qui semblent défectueuses sont quelquefois commandées plus ou moins par l'état social de certaines nations, et, s'il est louable de travailler prudemment à les améliorer, il n'est pas juste de les assimiler à des théories subversives, qui font litière de tous les droits acquis pour réaliser des utopies.

Ces observations nous ont paru nécessaires pour faire apprécier sainement l'état de la propriété dans l'ancienne société européenne, considérée au point de vue historique.

280. — Nous passons maintenant au point de vue philosophique et général, faisant abstraction de tous

les faits particuliers qui ont pu déterminer la constitution de la propriété et en modifier les conditions chez tel ou tel peuple. Ici la prétention de l'Etat à un domaine éminent sur tous les biens ne semble pouvoir s'appuyer que sur l'hypothèse gratuite et absurde du contrat social, duquel Puffendorf fait dériver même la propriété privée, préludant ainsi aux paradoxes de Rousseau. En effet, si le droit de propriété lui-même ne se forme au profit de chacun que par un pacte et la volonté de tous, à plus forte raison les autres droits qui dérivent pour la plupart de celui-là, sont-ils aussi une pure institution humaine. L'Etat, dans ce système, se forme par la délégation que chacun fait de ses facultés à celui qui est censé représenter la multitude, et celui-ci a des droits sans limites; car il exerce ceux du peuple, qui, selon cette théorie, peut tout se permettre, puisque tous les droits dérivant du pacte qu'il a formé, ils sont tous dans sa main. Aussi Rousseau dit-il lui-même, en parlant de l'objet de ce contrat social : *Les citoyens donnent leur personne, à condition qu'on prendra encore leurs biens. Je ne vois pas ce qu'il leur reste à conserver.*

Cette remarque est confirmée par l'exemple des républiques grecques, dans lesquelles régnait le principe de la souveraineté du peuple, et qui semblent même avoir rapporté théoriquement leur origine à un contrat social formé par les hommes sortant de l'état sauvage, selon la supposition des poètes : telle était du moins la doctrine de plusieurs philosophes. Aussi tous les droits des particuliers étaient-ils absorbés par

l'Etat, et l'on y vit souvent des tentatives de partage des biens et d'autres entreprises de ce genre. Les lois si vantées de Lycurgue ne furent qu'un essai de communisme, et la république de Platon en compléta la théorie.

Mais c'est surtout chez nous que l'on a pu bien juger des conséquences de la théorie du contrat social depuis l'année 1789, où on la réduisit en pratique. On a vu dès lors combien elle favorise l'usurpation de tous les droits privés et publics, même les plus sacrés, dont l'Etat s'empare, sans hésiter, au nom du peuple, et par l'autorité présumée de celui-ci. Alors Mirabeau osa proclamer dans l'assemblée constituante que *la loi civile seule avait constitué la propriété*, maxime qui implique que le peuple (ou ceux qui parlent en son nom) peut reprendre à son gré la propriété qu'il a donnée, puisque dans cette théorie toute loi et toute justice sont constituées par sa volonté, suivant cet autre axiôme de Rousseau : que *la loi est l'expression de la volonté générale*. Voilà comment, sous prétexte de liberté, on établit la plus dure servitude. L'application ne se fit pas attendre. On exerça largement les droits du peuple, en confisquant du premier coup pour cinq milliards de propriétés ; ce fut là le commentaire pratique de la déclaration des droits de l'homme, qui porte (art. 17) *que la propriété est un droit inviolable et sacré ;* et, malgré cette protestation hypocrite, la doctrine philosophique du contrat social, qui aboutit logiquement au socialisme, n'a pas cessé d'exercer son influence dans presque tous les Etats de l'Europe par

des confiscations nouvelles. Elle a, de plus, introduit une facilité extrême à s'emparer, au prix d'une indemnité quelconque, des domaines privés, non plus seulement, comme cela devrait être, pour la nécessité publique; mais pour satisfaire à toutes les fantaisies d'embellissement qui peuvent tomber dans une tête municipale, ou pour le seul intérêt de la ligne droite, dont le culte a remplacé celui que le droit romain (pour ne pas parler des lois chrétiennes) professait pour les choses sacrées et religieuses, qu'il avait déclarées hors du commerce (1). Or on ne peut se dissimuler que cette intempérance d'expropriation, sous le prétexte d'intérêt général, n'affaiblisse beaucoup dans le public le respect des droits acquis et ne le familiarise peu à peu avec les tendances du socialisme.

Il faut donc rejeter la théorie philosophique sur l'origine de la propriété et la notion du haut domaine de l'État que les économistes en ont déduite et qui a été développée par Lemercier de la Rivière, dans son livre intitulé : *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques (chap. XIX, XXVII, etc.)*. On peut retenir l'expression de *domaine éminent* qui a passé dans l'usage, mais il faut lui donner un sens légitime en réduisant le droit qu'elle exprime au pouvoir de juridiction.

C'est celui-ci en effet qui donne au prince le droit de transférer les domaines, avec une compensation conve-

(1) Voyez *Institut.*, lib. II, tit. I, § 7, 8, 9. — Ce n'est pas dans la Rome antique que l'on eût vu abattre un temple pour rectifier et abréger un chemin de quelques toises.

nable, pour la nécessité ou pour une grande utilité publique, comme elle lui permet d'exiger les tributs nécessaires. Car, dit S. Thomas, *verum est quod omnia sunt principum ad gubernandum, non ad retinendum sibi nec ad dandum aliis* (*Quodlibet. XII, art. 24*). Ces paroles contiennent une réfutation anticipée du socialisme qui attribue tout à l'État et lui permet de confisquer, du moins équivalemment, par des impôts excessifs, les fortunes privées, pour les distribuer ensuite, par le canal du budget, à chacun selon ses besoins, sa capacité ou ses mérites, le rendant ainsi, dans la réalité, seul maître et dispensateur de tous les biens (266). Tel est le terme vers lequel marchent rapidement les sociétés modernes, par l'exagération de leurs dépenses publiques, suite naturelle, comme le remarque M. de Tocqueville, du vote de l'impôt accordé à la démocratie (1).

Le célèbre Cujas, cet interprète du droit romain sans égal chez les modernes, parle comme S. Thomas, en s'attachant plus à l'équité Prétorienne qu'aux réserves

(1) *De la démocratie*, T. I, ch. 13; où il établit que le régime démocratique est le plus cher, parce que c'est le seul gouvernement où ceux qui votent l'impôt puissent échapper à la nécessité de le payer, et que les pauvres y font la loi par cela seul qu'ils sont appelés à voter, ce qu'Aristote avait démontré avant lui (*Satire*, L. I, C. 2). « D'ailleurs, ajoute-t-il, il règne » dans les démocraties une sorte de fièvre permanente qui se » tourne en innovations de tout genre et les innovations sont » presque toujours coûteuses!... De là vient que les charges » publiques semblent s'accroître avec la *civilisation*, et qu'on » voit les impôts s'élever à mesure que les *lumières* s'étendent!.. »

subtiles et devenues par le cours des temps purement fictives du droit civil. « *Nec enim,* dit-il, *quæ tua sunt principis sunt, aut certè sua non sunt, quoniam dominium in solidum duorum esse non potest, et communia quoque inter te et principem dixerit nemo.* » *(Observat., lib. XXV, cap. 30.)*

Les vrais principes snr ce point ont été bien exprimés par Portalis, en ces termes : « Au citoyen appartient la propriété, et au souverain l'empire ; telle est la maxime de tous les pays et de tous les temps...... L'empire, qui est le partage du souverain, ne renferme aucune idée de domaine proprement dit du bien de ses sujets. Il consiste uniquement dans la puissance de gouverner..... Nous convenons que l'État ne pourrait pas subsister s'il n'avait les moyens de pourvoir aux frais de son gouvernement ; mais, en se procurant ces moyens par la levée des subsides, le souverain n'exerce pas un droit de propriété, il n'exerce qu'un simple pouvoir d'administration. » *(Motifs du Code, t. XIV, p. 33.)*

« Dans la dépossession pour cause d'utilité publique, dit de son côté M. Hennequin, le souverain n'exerce pas un droit de propriété; mais il fait usage de ce droit suprême d'administration de ce domaine éminent, sans lequel il ne peut accomplir ses devoirs envers les gouvernés. Le souverain exproprie comme il lève des tributs. » *(Traité de Législation, t. I, p. 199.)*

SECTION III

Des différentes manières d'acquérir la propriété.

281. — Ces manières diverses se réduisent à deux

classes générales : les modes originaires, par lesquels on acquiert ce qui n'appartient encore à personne, et les modes dérivés, qui transfèrent le domaine d'une personne à une autre. A la première classe appartiennent les différentes espèces d'occupation et d'accession ; à la seconde, les pactes, l'hérédité légitime ou testamentaire, et la prescription. Nous traiterons brièvement de chacun de ces modes.

Paragraphe I

Des manières originaires d'acquérir la propriété.

L'occupation, source primitive de toute appropriation, tient le premier rang parmi ces moyens. On la définit : *l'appréhension d'une chose avec l'intention de l'avoir comme sienne. Quod nullius est, id ratione naturali occupanti conceditur*, dit la loi romaine, *L. 3, ff., De acquirendo rerum dominio*. Il est juste, en effet, d'attribuer une chose à celui qui ajoute le titre de la possession au droit général que lui donnait, comme aux autres, la communauté négative. Le droit d'occupation étant fondé sur la nature même, il existe encore aujourd'hui sur tout ce qui n'appartient à personne.

Quatre conditions y sont requises : 1° que la chose occupée n'appartienne pas à un autre, autrement ce serait un vol ; — 2° qu'elle soit de telle nature qu'on puisse la saisir et la retenir en quelque manière ; — 3° qu'on ait la volonté de se la rendre propre ; — 4° que cette volonté soit manifestée par un fait sensible qui mette physiquement la chose en notre pouvoir ; car il

ne suffirait pas de la regarder. Mais quand une chose est-elle censée en notre pouvoir? Cela dépend de sa nature. Si elle est mobilière, il faut qu'elle soit saisie de quelque façon; si elle est immobilière, la culture, la clôture ou le bornage suffisent. Le droit positif peut même établir, par la loi ou la coutume, certains signes arbitraires qui suffisent pour qu'une chose soit censée mise en notre pouvoir.

Une famille ou une tribu qui émigrent peuvent occuper tout un territoire vacant; c'est l'occupation en bloc, dite *per universitatem*. En même temps, chaque personne en occupe une partie, comme l'on dit, *per fundos*. Après cela, il reste encore à occuper les choses mobilières, telles que les pierreries, les bêtes fauves et les poissons; de là certaines espèces d'occupation appelées invention, chasse et pêche. Nous renvoyons aux légistes et aux théologiens les détails qui les regardent, nous bornant à une simple observation sur la chasse. C'est que, bien qu'elle soit permise à tous par le droit naturel, elle peut néanmoins être restreinte ou entièrement réservée par le prince, même sur les terres de ses sujets, lorsqu'il y a pour cela de justes raisons. Telles seraient, par exemple, la tranquillité publique, de peur que le brigandage ou la rébellion ne soient favorisés par l'usage des armes accordé imprudemment sous prétexte de chasse; l'utilité commune, afin que les sujets ne soient pas détournés par là de travaux utiles ou d'affaires plus importantes; ou la nécessité du Trésor, qui ferait établir sur la chasse un impôt, plus juste que beaucoup d'autres. Il n'est, en effet,

nullement expédient que tous se livrent à cet exercice, comme cela a lieu depuis la Révolution, qui a jeté le trouble partout, dans les moindres choses comme dans les plus grandes.

282. — Un second moyen originaire d'acquérir la propriété, est le droit de recueillir les fruits et les divers accroissements des choses qui nous appartiennent, droit qui fait partie du domaine complet; c'est le droit d'*accession*. L'accession est *naturelle*, comme l'alluvion et la fructification; ou *industrielle*, comme la bâtisse; ou enfin *mixte*, comme la plantation et l'ensemencement, selon qu'elle résulte simplement de la nature ou de l'industrie humaine, ou de ces deux moyens réunis.

283. — Les moyens originaires d'acquérir la propriété sont les seuls qui fassent cesser la communauté primitive; mais ils en laissent cependant subsister quelques traces. Ainsi certaines choses restent nécessairement communes. Ce sont celles dont l'usage est inépuisable et est constamment offert à tous, comme l'eau courante et la lumière du soleil. En outre, il reste, sur les choses même devenues l'objet de la propriété privée, certains droits que l'on regarde comme des restes de la communauté primitive. Tels sont :

1° Le droit de *nécessité extrême*, dont on a déjà parlé (211) et qui permet, pour échapper à un danger de mort imminent, d'user de la chose d'un autre, ou même de la consommer, parce que son droit de propriété ne s'étend pas à ce cas là.

2° Le droit qu'on appelle *d'utilité inoffensive*, en vertu duquel le propriétaire doit permettre aux autres de tirer de sa chose les avantages qui ne lui causent aucun tort à lui-même, comme peuvent être certains passages, etc. Mais comme il demeure juge des inconvénients que peut avoir pour lui cette tolérance, ce droit reste ordinairement imparfait dans la pratique, comme s'il était un acte de pure charité.

Paragraphe II.

Des manières secondaires d'acquérir la propriété.

Ces moyens sont les pactes ou contrats, l'hérédité et la prescription, tous fondés, jusqu'à un certain point, sur la nature; mais qui empruntent cependant une partie de leurs règles au droit positif, dans une mesure dont la détermination donne lieu à bien des controverses.

§ I. — *Des contrats.*

284. — Les *contrats* ou *pactes* sont le premier moyen et aussi le plus général de transmettre le droit de propriété. A l'exception du mariage institué par le Créateur lui-même, comme un devoir naturel pour le genre humain, aucun autre contrat n'est de soi strictement prescrit par le droit naturel, non plus que la division des biens, dont ils sont comme une conséquence nécessaire. Mais il les permet et les conseille comme extrêmement utiles à la société dans l'état présent, qui ne réclame pas moins la transmission que l'institution du droit de propriété. Fondée ainsi sur la nature, cette transmission a été établie, quant à sa substance, par

[illegible] universelle, [illegible] et [illegible] [illegible] le droit des gens inté-rieur, [illegible] qui a pour objet les mœurs des hommes [illegible]. Le droit [illegible] les détermina-tions particulières. [illegible] naturelle ne prescrit pas [illegible] des pactes, lorsqu'ils sont formés, elle commande [illegible] dans leur obser-vation, comme une nécessité pour le bien social et une suite de l'amour mutuel que les hommes se doivent : *[illegible] inter homines est com-mercium.* (La Fontaine (1).) C'est avec raison qu'Ulpien désigne l'équité naturelle comme la raison d'être fidèle aux conventions (2). L'obligation de les garder est donc strictement du droit naturel, quoiqu'il n'oblige pas à les former. Tel est le sens de ces expressions : — *tel contrat est de droit naturel ; — tel contrat est valide ou nul pour le droit naturel ; — telle ou telle condition est requise et seule nécessaire dans tel contrat par le droit de la nature.* Toutes ces manières de parler in-diquent que dans le cas dont il s'agit, on ne considère que la raison naturelle, en faisant abstraction des con-ditions que le droit positif peut ajouter à un contrat, pour confirmer ou pour annuler au contraire l'obliga-tion qui résulte naturellement du simple pacte, telles qu'un acte écrit, la présence de témoins, etc., con-

(1) . . . . Otez d'entre les hommes
La simple foi, le meilleur est ôté. LAFONTAINE.

(2) *Quid enim tam congruum fidei humanæ quam ea quæ inter eos placuerunt servare?* (L. I, ff., *De pactis.*)

ditions qui peuvent être utiles pour prévenir la fraude, quoique la simplicité de la nature ne les exige point par elle-même. Ces conditions sont l'objet des lois civiles qui les ont établies pour assurer, dans l'intérêt de tous, l'honnêteté des conventions et leur sécurité; mais le concours des volontés est toujours aux yeux de la loi, comme à ceux de la nature, leur base fondamentale.

Ce n'est point en vertu d'un domaine éminent sur les propriétés privées que la loi civile établit ces conditions; c'est par des motifs tirés de l'utilité générale et de l'équité naturelle elle-même; de sorte qu'on doit régulièrement les regarder comme affectant la substance même des contrats, qui restent privés de force lorsqu'on les néglige (1). On peut toutefois excéder dans ces réglements et ces solennités légales. C'est le reproche que l'on a fait avec raison à l'ancien droit romain, dont le formalisme ne put être ramené aux lois de l'équité naturelle que par un travail de plusieurs siècles et par l'influence du christianisme (2). Aussi Cicéron, du reste si grand admirateur de la loi des Douze Tables, n'a-t-il pas craint de dire *sed nos veri juris germanæque justitiæ solidam et expressam effigiem nullam tenemus : umbra et imaginibus utimur* (*Offic.*, III, 12). Or cet esprit du droit romain a laissé des traces dans le nôtre qui lui a tant emprunté; et trop souvent nos légistes ont montré un goût excessif pour les formules

(1) Voyez sur ce point Audisio, *Juris naturæ*, L. II, tit. 12.

(2) Voyez Troplong, *Influence du christianisme sur le droit romain*.

et les subtilités légales, et pour les définitions, que Javolenus déclarait si dangereuses dans la loi (1) : toutes choses qui ont développé outre mesure les abus de la chicane.

285. — On peut conclure de tout ce qui précède que les contrats renferment deux éléments : l'un substantiel, savoir, l'équité naturelle ou les conditions que la nature seule des choses exige en chacun d'eux; l'autre légal, ou les règles que la loi humaine y ajoute et qui regardent plus la jurisprudence civile ou canonique que la science du droit naturel. Nous ne devons donc nous occuper que du premier.

On peut définir le contrat d'après le droit naturel,

(1) *Omnis definitio in jure civili periculosa est : parum est enim ut non subverti possit.* L. 202, ff., *De regulis juris.* Ajoutons ici, sur l'abus des définitions en droit, quelques observations plus modernes qui nous semblent fort sages.

« Nous sommes convaincus, dit Rossi, dans son *Traité de droit pénal,* que si l'on adopte comme règle absolue la méthode, soit de substituer une définition à l'expression propre, naturelle, généralement reçue du délit, soit de joindre la définition au mot, on s'expose, entre autres inconvénients, au danger de s'écarter de la vérité. Il est trop difficile de trouver des phrases générales et précises en même temps, des expressions qui ne disent absolument rien de plus ni de moins que ce qui est enfermé dans le mot indicatif du délit... Le sens commun a parlé avant le législateur. Il a vu des hommes s'emparer malicieusement du bien d'autrui et il les a appelés *voleurs.* Il a vu des hommes ôter la vie à leurs semblables, il les a appelés *meurtriers,* et il n'a jamais confondu avec eux celui qui tue son agresseur pour défendre sa vie, ni celui qui tue un animal. Qu'est-ce qu'un vol? Qu'est-ce qu'un meurtre? Tout le monde

une promesse acceptée, ou une convention tendant à transférer actuellement un droit d'une personne à une autre (1). Ainsi le simple propos d'une personne, quelque ferme qu'il soit, n'a point la force obligatoire d'un contrat.

Les conditions requises par le droit de la nature, pour la validité d'un contrat, sont :

1° Un consentement mutuel suffisamment manifesté et coexistant ; car si une promesse ou une proposition était rétractée avant d'être acceptée par l'autre partie, l'acceptation survenant après coup ne suffirait pas pour former le lien de droit.

2° La capacité dans les parties de donner un consen-

le sait; mettez à la place une définition, la plus grande partie du public ne saura plus de quoi l'on parle. »

« L'impossibilité, dit un autre jurisconsulte, dans laquelle se trouve le législateur de procéder d'une manière différente et de rendre inutile l'interprétation du juge, est précisément ce qui donne tant d'importance à l'organisation judiciaire d'un pays, ce qui en fait, selon les publicistes, la garantie supérieure de la liberté et du droit. Quand le juge est corrompu ou faible, aucune loi pénale ne peut être bonne ; car aucune ne peut être assez prévoyante pour prévenir les interprétations forcées, les jurisprudences complaisantes... Si les juges ne vous inspirent pas de confiance, réclamez-en d'autres; mais n'énervez pas la loi pénale, ne lui demandez pas de tomber dans des circonlocutions dont la lourdeur ne corrigerait pas l'impuissance. » M. Emile Olivier *Rapport sur la loi des coalitions*, avril 1864. — Tout cela s'applique aussi bien au droit civil, exprimé par Javolenus, qu'au droit criminel.

(1) *Pactum est duorum vel plurium in idem placitum consensus* (L. I, § 2, ff., *De pactis*).

tement et de disposer librement de la chose qui est l'objet du contrat. Ainsi le défaut de consentement et de capacité rend le contrat nul de droit naturel. Quant aux effets de la fraude, de l'erreur, de la crainte et de la violence sur les contrats, nous n'entreprendrons point de les exposer ici, parce que cela demande de nombreuses distinctions qui nous entraîneraient trop loin.

3° Un objet honnête est encore nécessaire; ainsi toute condition honteuse annule le contrat en lui-même; quoi qu'il en soit de la question de savoir si, lorsqu'il a été exécuté, il peut résulter quelque obligation de ce fait; question fort débattue entre les jurisconsultes.

Nous ne voulons point entrer ici dans le détail des différentes espèces de pactes; nous ne traiterons qu'une question, celle de la nécessité d'une tradition pour transférer le domaine.

Tout le monde convient qu'un simple pacte suffit pour obliger à livrer la chose qui en est l'objet et constituer ainsi ce que l'on appelle *jus ad rem;* mais il n'est pas également certain qu'il suffise pour transférer le domaine, *jus in re,* indépendamment de la tradition même. Le droit romain, se fondant sur la liaison qui existe entre la possession et le domaine, le nie expressément : *Traditionibus non nudis pactis dominia rerum transferuntur*, dit-il, et il a été suivi en cela par plusieurs législations et un grand nombre de jurisconsultes. D'autres, avec Grotius, Puffendorf, Heineccius, etc., prétendent qu'abstraction faite de la loi civile, la tradition n'est pas nécessaire pour transférer la propriété. Ce sentiment paraît plus raison-

nable, et le Code civil l'a adopté. En effet, si le droit moral de domaine, bien qu'il ait commencé ordinairement par la possession, ne reste pas tellement lié à celle-ci qu'il ne puisse, comme nous l'avons vu, persévérer après qu'elle a cessé, on ne voit pas pourquoi il ne pourrait être transféré sans elle par la volonté du maître, manifestée et acceptée de l'autre partie.

Quelques-uns regardent le partage comme un moyen spécial d'acquérir la propriété, mais c'est une espèce de pacte; il rentre donc dans cette classe. D'ailleurs ceux qui partagent un bien sur lequel ils ont un droit de communauté positive n'acquièrent pas proprement le domaine, qui leur appartient déjà d'une manière confuse : ils le fixent plutôt à une portion déterminée.

Nous renvoyons à l'excellent *Traité des obligations*, de Pothier, ceux qui voudraient approfondir cette matière importante et difficile.

§ 2. — *De l'hérédité.*

286. — Les jurisconsultes s'accordent fort peu sur l'origine et la nature du droit d'hérédité, soit qu'il s'agisse de celle qui se défère par testament, soit que l'on considère la succession *ab intestat* des proches du défunt, et surtout de ses descendants ou même de ses ascendants.

Les uns, comme Grotius, Leibnitz, Vinnius et Molina, les rapportent l'une et l'autre au droit naturel. D'autres, comme Puffendorf, Zallinger, Pothier et Daguesseau, au droit des gens intérieur quant à la substance et au droit civil quant au mode. Plusieurs enfin,

sur les traces de Montesquieu, adoptent l'opinion in[illegible] qu'elles dépendent uniquement du droit civil et sont une institution purement arbitraire. C'est à ce sentiment que s'attachent les socialistes de nos jours, parce qu'il favorise singulièrement leurs prétentions. Plusieurs modernes au contraire (1), pour les réfuter plus aisément, s'attachent à la première opinion que nous avons indiquée. Mais il y a bien des distinctions à faire pour préciser le sens dans lequel elle doit être entendue.

Quoique l'hérédité testamentaire et l'hérédité légitime aient une grande connexion, elles ont aussi chacune des points de vue propres et des difficultés spéciales. Nous exposerons donc d'abord les diverses opinions des jurisconsultes par rapport à l'une et à l'autre. Nous proposerons ensuite notre propre sentiment, et nous terminerons en indiquant la manière qui nous semble la meilleure de combiner les exigences de ces deux ordres de succession entre elles et avec le bien public de la cité.

I. *Opinions sur l'origine du droit de tester.*

287. — Le testament pris d'une manière générale est une déclaration de notre volonté révocable *ad nutum*, sur la disposition de nos biens après notre mort, en nous en réservant la propriété pendant la vie. Il ne crée donc aucun droit, lors même qu'il serait accepté, ce qui le ferait passer dans la classe des actes que l'on appelle *donation à cause de mort*, qui ne confèrent

(1) Voyez Audisio, liv. II, tit. II, n° 1.

pareillement au donataire qu'une simple espérance et non un droit proprement dit, parce qu'ils restent toujours révocables au gré du donateur. Tel est, en effet, d'après le droit leur caractère : *ut donator quidem magis habere se velit quam eum, cui donat, magisque eum, cui donat quam hæredem sui legitimum. (L. 1,* ff., *De mortis causa donationibus)* (1).

288. — Ceux qui font dériver du droit naturel la faculté de tester s'appuient d'abord sur le droit romain, qui la lui attribue, et sur ce qu'elle a été généralement en usage chez presque toutes les nations. Quelques-unes cependant, comme les Athéniens avant Solon, et les Germains, au rapport de Tacite, ne connaissaient point cet usage. Du moins, chez eux, les dernières volontés avaient peu d'influence sur la transmission des biens. Ces exceptions ont donné lieu à quelques-uns de ne reconnaître dans la faculté de tester qu'une institution du droit des gens intérieur, qui n'a pas nécessairement la même universalité que celles du droit naturel proprement dit.

(1) Il ne faut pas confondre avec cette donation les *pactes d'hérédité*, où l'on dispose de ses biens en vue de sa mort; mais par un acte entre-vifs et irrévocable, encore que la tradition soit différée jusqu'à sa mort. Un tel acte une fois accepté, est une véritable donation entre-vifs, certainement valide de droit naturel et qui transfère le domaine ou du moins donne droit à l'obtenir à la mort du donateur. On appelle cet acte *institution contractuelle*, lorsqu'il a pour objet non une chose déterminée; mais une quote-part, comme le tiers ou la moitié de la succession. Ce n'est point de ces actes que nous nous occupons ici, mais seulement du testament, pris dans toute son étendue.

Quant aux raisons intrinsèques, voici celles que font valoir, à l'appui de leur opinion, ceux qui tiennent pour le droit naturel. Il faut, disent-ils, attribuer à ce droit ce qui est moralement nécessaire au bien de la société et ne renferme en soi rien qui répugne. Telle est la faculté de tester; d'abord elle ne répugne pas, car les deux conditions que renferme le testament, savoir, la révocabilité et la remise de l'effet à produire jusqu'après la mort du testateur, n'ont rien de contraire à la raison. De plus, cette faculté est moralement nécessaire au bien social, car il faut que les parents puissent disposer de leurs biens de manière à procurer l'avantage de leur famille, à pourvoir au sort de leurs enfants, qui ne peuvent pas toujours se suffire à eux-mêmes, et à éviter les inconvénients qui résulteraient de l'abandon de leurs biens au premier occupant ou au fisc, s'ils n'avaient point d'héritiers. Il importe aussi que leurs dispositions demeurent révocables, afin qu'ils puissent les modifier d'une manière plus convenable aux nouvelles circonstances et au mérite de chacun de leurs proches ; que leur autorité sur leurs enfants soit conservée et qu'ils ne soient pas obligés de se dépouiller de leur vivant, ce qui rendrait leur condition trop dure. On voit aisément que plusieurs de ces motifs perdent une grande partie de leur force, si, à défaut de testament, on suppose l'hérédité légitime sagement organisée. D'autres, comme l'intérêt de l'autorité paternelle, subsistent même dans cette hypothèse. On peut y joindre l'inclination générale des hommes à faire des dispositions de dernière volonté, et le respect qui s'attache

universellement à celles-ci ; ce qui indique que ces sentiments sont fondés sur la nature.

Toutes ces raisons suffisent au moins pour montrer que la faculté de tester s'appuie sur l'équité et l'utilité publique. Nous verrons plus loin ce que l'on pourrait en conclure au-delà de ce premier point.

Au reste, les partisans de cette opinion avouent avec Grotius (1) que, « bien que le testament soit de droit naturel quant à sa substance, il appartient, quant à la forme, au droit civil. » — Molina tient le même langage (2).

289. — Le principal argument de ceux qui prétendent que le droit naturel ne suffit pas pour valider les testaments est celui-ci : Trois conditions, disent-ils, sont nécessaires pour la translation du domaine : la capacité de l'opérer, avec la volonté de le faire dans celui qui aliène, et l'acceptation de celui qui acquiert. Il faut que ces trois choses concourent au moment de la translation du domaine ; or cela ne peut avoir lieu dans le testament. En effet le testateur, de son vivant, ne transfère pas réellement le domaine et n'a pas même la volonté de le faire, puisqu'il reste maître de sa chose et ne confère aucun droit ni même aucune espérance certaine à l'institué. Le légataire, qui ignore ordinairement la disposition, ne peut d'ailleurs l'accepter, et lors même que cette disposition est connue, comme dans la donation à cause de mort, le donataire ne peut faire une acceptation efficace, puisqu'il

(1) *De jure belli*, lib. II, cap. VI, § 14.

(2) *De justitiâ*. Disput. 124.

n'en résulte pour lui aucun droit certain. — Mais après sa mort, le donateur n'a plus la capacité de transférer le domaine, car la mort résout tous les droits. La propriété et toute volonté d'en disposer s'éteignent donc avec la vie, et les biens des défunts resteraient vacants par la nature même des choses, si la loi positive ne suppléait par son autorité à ce qui manque aux dernières volontés, en leur attribuant fictivement une persévérance morale, qui leur permet de concourir avec l'acceptation efficace du légataire ou du donataire. En un mot, toute disposition qui se rapporte à une époque où celui qui la fait en serait incapable est naturellement nulle; or il en est ainsi dans le testament; il ne subsiste donc pas en vertu de la nature seule, malgré toutes les convenances que celle-ci nous y montre. Cet argument est le plus fort que l'on puisse opposer à la validité complète des testaments en vertu du seul droit naturel; et beaucoup de jurisconsultes en ont conclu qu'il fallait ajouter quelque chose à celui-ci pour compléter l'obligation de ces actes. Les uns ont cherché ce complément dans la loi civile, comme nous venons de le voir; d'autres recourent au droit des gens intérieur, c'est-à-dire à ce droit que la plupart des nations, guidées par l'utilité générale et par une certaine équité naturelle, ont établi chez elles, non à la vérité par un pacte exprès ou tacite, comme le veut Puffendorf, mais par les mœurs, la coutume et la communauté de leurs lois, semblables sur ce point. Il est certain, en effet, que le droit des gens a de fait adopté cette institution qui se retrouve presque partout et qui est si conforme aux instincts de

la nature. Mais cela ne prouve pas qu'il fût indispensable pour la valider.

II. *Opinions sur l'origine du droit de succession légitime.*

290. — Quoique ce sujet appartienne proprement au droit social de la famille, sa liaison étroite avec l'hérédité testamentaire nous engage à le traiter ici. L'une a pour base la volonté exprimée du défunt; l'autre sa volonté présumée, à laquelle plusieurs ajoutent une certaine communauté de domaine qu'ils supposent exister déjà entre le père vivant encore et ses enfants.

Trois sentiments partagent les jurisconsultes sur la nature du droit de succession *ab intestat*. Les uns, avec Grotius, Puffendorf et Burlamaqui, le font dériver de la nature elle-même; d'autres, comme Schwartz, l'attribuent au droit des gens quant à la substance; mais les uns et les autres se croient obligés de recourir au droit civil quant au mode et aux déterminations particulières. Enfin beaucoup de légistes, après Montesquieu, rapportent tout le droit héréditaire exclusivement aux lois civiles. Les socialistes abusent de cette dernière doctrine en représentant ce droit comme une chose inique, *une féodalité déguisée et un privilége exclusif, consacrant les jouissances des oisifs au préjudice des travailleurs*(V. Comte, *De la propriété*, tome II, p. 477.)

Nous disons qu'ils abusent; car lors même que l'hérédité serait un privilége civil, ce ne serait pas pour cela une chose injuste et pernicieuse; loi civile et loi indifférente ou nuisible ne sont pas synonymes, et beau-

coup de lois civiles sont non seulement utiles, mais encore nécessaires au bien de la société. Ainsi il n'y a pas une des trois opinions que nous avons mentionnées qui autorise le communisme; il faut avouer cependant que celle de Montesquieu rend son établissement bien plus facile. Nous exposerons brièvement les preuves de chacune d'elles, et nous établirons ensuite notre sentiment.

La question se pose ainsi. En faisant abstraction de la loi civile, les biens de l'homme qui meurt retombent-ils dans la communauté primitive et peuvent-ils être occupés comme vacants par le premier venu? ou bien passent-ils naturellement à ses proches? A quels proches et dans quel ordre?

291. — I. Les fondements de l'opinion qui rapporte les successions au droit naturel sont : — 1° la volonté présumée du défunt; — 2° l'obligation qu'on lui suppose envers ses proches; — 3° l'unité de la famille et la communauté du domaine entre ses membres.

1° Chacun désire naturellement que ses biens tournent au profit de ses proches plutôt que des étrangers qui, sans cela, s'en empareraient par droit de premier occupant. Car la conservation et le bonheur de sa famille est une des choses qui tiennent le plus au cœur de l'homme, et ce sentiment non seulement établit le droit de succession lui-même, mais encore détermine ordinairement, selon la manière dont on envisage l'intérêt de la famille, l'ordre dans lequel ce droit est exercé. Telle est la raison sur laquelle s'appuient un grand nombre d'auteurs pour attribuer l'origine des successions

au droit naturel. Elle suppose que la volonté de l'homme peut encore être efficace pour transférer le domaine après sa mort, et est par conséquent sujette à l'objection fondamentale que l'on oppose au *droit naturel* de tester (289). Car la volonté seulement présumée doit avoir encore moins de force que celle qui est formellement exprimée. Une autre conséquence de cette opinion, c'est que le testament devrait toujours prévaloir sur l'intérêt même des enfants, comme le voulait la loi des Douze Tables ; et alors le droit prétendu naturel de ceux-ci reste purement hypothétique.

2° Aussi d'autres auteurs établissent ce droit sur un fondement tout opposé et qui conduit à des conséquences contraires. Ce n'est pas la volonté présumée du défunt qu'ils invoquent ; mais l'obligation naturelle qu'ils lui supposent d'aider de ses biens les membres de sa famille. La nature, disent-ils, oblige les parents à nourrir leurs enfants et à pourvoir à leurs besoins, puisqu'elle porte les animaux eux-mêmes à agir de la sorte ; de même les enfants doivent secourir leurs parents dans le besoin, et lors même que ceux-ci ne seraient pas dépourvus, ils doivent encore leur témoigner leur affection d'une manière effective. Ainsi il existe entre les membres d'une famille un droit réciproque sur leurs biens, qui devient parfait par la mort de chacun.

Mais, répond Montesquieu (1), ce que la loi naturelle ordonne aux parents, c'est de nourrir leurs enfants et non d'en faire leurs héritiers. On ne doit pas con-

(1) *Esprit des lois*, liv. XXXVI, chap. 6.

fondre l'obligation des aliments, qui ne regarde que les pauvres et ne peut tomber que sur une personne vivante, avec l'hérédité, qui regarde aussi les riches et qui suppose la mort de la personne qu'on dit obligée. Et quand même on recourerait au principe général que les biens, même abandonnés, d'un défunt sont affectés au paiement de ses dettes, on n'en pourrait conclure que le droit de prélever dessus des aliments et non celui de les attribuer en entier à ses proches. Les raisons que l'on fait valoir en faveur de ceux-ci ne sont que de simples convenances, et ne suffisent pas pour établir une obligation rigoureuse, surtout par rapport aux ascendants, et bien moins encore par rapport aux collatéraux. — D'ailleurs, en urgeant la raison que l'on fait valoir ici, on irait à la destruction du droit de tester, au moins pour les pères de famille. Enfin, à ne considérer que le droit naturel, comment assignerait-on les limites de l'obligation qu'il imposerait aux parents et l'ordre à suivre pour l'accomplir? Il faudrait condamner absolument la législation civile et coutumière de la plupart des peuples. L'argument tiré de cette obligation ne semble donc pas plus efficace que le précédent pour établir un droit rigoureux et précis.

3° Quelques-uns recourent donc à une troisième raison, propre surtout à la succession des descendants, mais qui peut s'appliquer aussi à celle des ascendants, et même en quelque manière à celle des collatéraux. Cette raison qui, si on veut trop la presser, tend comme la précédente à refuser à la faculté de tester la sanction

du droit naturel, se tire de la communauté d'occupation des biens par toute la famille, et de l'unité de celle-ci. Tel est le système de Rosmini, cité par Solimani, *Ethicæ, t. II, p. 79.* — L'unité d'amour, de volonté et de sang, disent ces auteurs, produit l'unité de droit et en quelque sorte l'unité de personne. Ce n'est pas le père seulement, c'est toute la famille avec lui qui possède les champs, les cultive et les améliore par son travail, dans l'intérêt commun ; et, quoique de son vivant les autres membres ne soient pas strictement propriétaires, cependant, dit la loi romaine, *vivo quoque patre quodammodo domini existamentur... et ipso decedente dicuntur hæredes non fieri sed apparere* (1) ; de sorte qu'en continuant ainsi sa possession, c'est en quelque sorte leur propre bien qu'ils recueillent.

Cette raison a certainement sa valeur et fournit du moins un argument de convenance auquel les lois doivent avoir beaucoup d'égard. Elle semble avoir été le fondement des sociétés tacites si fréquentes dans notre ancien droit coutumier, et qui n'étaient certainement pas la plus mauvaise manière de résoudre les difficultés que présente la réglementation des successions, surtout pour les classes agricoles. Toutefois, si l'on veut examiner les choses au point de vue du droit rigoureux et *à priori*, elle ne semble pas péremptoire. Car d'abord la possession commune n'a lieu qu'autant que les héritiers vivent avec leur auteur, condition qui

(1) L. 2, ff., *De Hæred. qualit. et different.* — L. I, § 12, ff., *de successorio edicto.*

peut manquer souvent; or nous cherchons ici une raison universelle. D'ailleurs, tandis que le père vit, les héritiers ne possèdent pas comme lui *animo domini*, et par conséquent cette copossession que l'on suppose ne suffit pas pour transférer le domaine, à sa mort, sans une nouvelle occupation de la part des héritiers. Celle-ci, il est vrai, sera plus facile pour eux que pour les personnes étrangères; mais ce sera alors une acquisition à titre originaire de biens vacants, et non un droit d'hérédité.

Quant à l'unité de la famille que l'on fait valoir, elle est purement morale et n'empêche point la distinction physique des personnes, ni par conséquent celle des droits; comme on le voit par l'exemple des époux dont l'union est si étroite, et qui conservent néanmoins leurs droits distincts. On ne suppose pas ici, en effet, une parfaite communauté de domaine; car alors il ne s'agirait plus d'hérédité ni de transmission de propriété; il n'y aurait purement et simplement qu'une société égale, dans laquelle le droit de l'auteur ne serait pas supérieur à celui de ses proches; ce qui est contre l'hypothèse. Il faut donc convenir que cette raison ne suffit pas plus que les autres pour établir l'hérédité comme une institution qui soit *strictement* et *purement* du droit naturel. Il faut recourir au motif plus général de l'intérêt public, comme nous le verrons plus loin.

292. — II. Le second système attribue l'hérédité, quant à la *substance*, au droit des gens, *quod usu exigente et humanis necessitatibus constitutum est et apud omnes gentes peræque custoditur*, comme le dit

Justinien. Le bonheur de la société humaine n'exige pas moins, en effet, un ordre stable de succession que la division même des biens entre les hommes. Pour le *mode,* il recourt au droit civil, parce que le choix de tel ordre de succession de préférence à tel autre a plus de rapport avec le bien de chaque société particulière et les circonstances qui lui sont propres, qu'avec l'avantage de tout le genre humain. C'est donc à chaque législateur qu'il appartient de fixer cet ordre selon les mœurs et les besoins de sa nation, tout en ayant égard à la volonté présumée des individus et à l'inclination qui les affectionne à leurs proches selon le degré de proximité de ceux-ci. — Schwartz, *Inst. jur. natur.*, t. II, p. 97.

293. — III. Le troisième système fait des successions une affaire exclusivement propre au droit civil, parce que, disent ses partisans, on ne voit aucun fondement suffisant pour les rapporter à un autre droit : et l'expérience montre que chez tous les peuples les lois civiles ont réglé les successions avec une grande liberté et une variété non moins grande, sans être pour cela regardées comme injustes.

III. *Résolution de la question par rapport aux testaments et aux successions légitimes.*

294. — Après avoir exposé les divers sentiments et les raisons sur lesquelles ils se fondent, disons maintenant ce qui nous semble résulter de cette discussion, tant par rapport au droit testamentaire que par rapport à celui de succession *ab intestat,* car il est difficile de les séparer dans la résolution de la question.

Celle-ci demande plusieurs distinctions. D'abord on peut envisager ces deux droits relativement à un père vis-à-vis de sa famille, ou bien relativement à un propriétaire vis-à-vis du public ou de l'Etat; ce qui est fort différent quant aux conséquences.

En second lieu, il faut bien distinguer la substance du droit, qui peut appartenir à la nature des choses, et les déterminations qui le font sortir du vague pour le rendre applicable et efficace dans la pratique; déterminations qui appartiennent au droit positif, même dans les matières du droit naturel, lorsque celui-ci, comme il arrive très-souvent, n'a pas tout réglé d'une manière précise et rigoureuse.

Enfin il faut distinguer dans le droit, que l'on reconnaîtrait comme naturel au testateur et à la famille, ce qui serait un droit strict et précis de justice commutative, d'un genre de droit de haute convenance ayant quelque chose de plus large, de plus vague et de moins strictement préceptif; qui, par conséquent, est susceptible d'être plus ou moins modifié par le droit positif. Parmi les choses que l'on attribue communément au droit naturel, on trouve des exemples de ces deux sortes de droits.

Cela posé, nous disons d'abord, relativement au droit de tester, que si la question se pose entre le propriétaire mourant et le public ou le fisc, le droit du premier est bien plus favorable que lorsqu'elle se pose entre lui et sa famille. Il serait contraire, en effet, à tous les instincts de la nature et à tous les sentiments humains, qui attachent une si grande importance à la faculté de

transmettre après soi ses biens à ceux que l'on aime, de supprimer absolument cette faculté pour adjuger les biens d'un mourant à l'Etat, ainsi que le veulent les socialistes, ou les livrer comme vacants au premier venu. Cela ne serait pas moins contraire aux intérêts de la société en favorisant le socialisme par la confiscation de l'hérédité au profit de l'Etat, ou bien en faisant renaître au sujet des biens déclarés vacants les dissensions et les autres inconvénients que l'on a voulu éviter par l'appropriation des biens. Le droit de propriété, si rigoureusement restreint, dans ses conséquences, à la durée de la vie, serait pour ainsi dire tronqué; car les instincts naturels de l'homme lui font désirer de se survivre à lui-même dans la personne de ceux auxquels il laisse le fruit de ses travaux. *Hœres sustinet personam defuncti.* Ce serait aussi violer le respect que la nature inspire à tous les hommes pour les dernières volontés des mourants et qui tient au sentiment de l'immortalité de l'âme. Enfin l'autorité du père sur sa famille serait singulièrement diminuée par la suppression du droit de tester; ce qui serait très-nuisible à la société. D'autres inconvénients encore en résulteraient pour la famille au point de vue économique, comme nous le prouverons ailleurs.

Toutes ces raisons réunies montrent assez que la faculté de tester est en soi-même très-conforme aux instincts naturels et très-favorable, pour ne pas dire nécessaire, au bien de la société. C'est assez pour y reconnaître une institution naturelle dans sa substance, que l'état ne pourrait sans imprudence et sans une

sorte d'injustice supprimer à son profit ou remplacer par un pillage public des biens du défunt à chaque décès. La répulsion générale qu'inspire la pensée d'une telle législation montre assez qu'elle heurte le sentiment et blesse le droit de la nature. — Le droit de tester appartient donc en substance au droit naturel, et la société civile doit appuyer et consacrer cette institution par ses lois, comme aussi en régler prudemment l'application, que le droit naturel ne précise point d'une manière exacte et rigoureuse.

Que si l'on envisage maintenant ce droit du testateur par rapport à celui que sa famille peut avoir sur son héritage, et dont nous allons parler, il est évidemment moins favorable que lorsqu'il n'a en face de lui que l'État ou le public. Car la nature aussi réclame d'une certaine manière en faveur des proches, et surtout des enfants; et une partie des raisons alléguées plus haut, la crainte du socialisme, le danger des dissensions, disparaissent quand les biens passent à la famille.

Il s'établit donc ici une sorte de conflit entre ces deux droits, et c'est là surtout que le droit positif trouve matière à s'exercer en les combinant par des réglements sagement accommodés aux diverses circonstances, en tenant compte de tous les intérêts qui doivent être pris en considération. C'est une preuve évidente que ni l'un ni l'autre n'appartiennent au droit naturel, d'une manière strictement et rigoureusement préceptive ou prohibitive, comme la défense du meurtre ou du vol par exemple; mais seulement dans un sens large et vague qui n'atteint que la substance des

choses, et demande à être précisé et complété par le législateur humain.

295. — Venons maintenant au droit de succession *ab intestat.*

Il donne lieu précisément aux mêmes distinctions. S'agit-il d'opposer la famille, les enfants surtout, au fisc ou au premier venu voulant occuper les biens du père mort *intestat*, les prétentions de ces derniers ne sont pas soutenables. Tous les sentiments de la nature, comme les intérêts sociaux, réclameraient contre une disposition positive abrogeant dans ce but le droit de succession légitime. On peut donc dire que celui-ci appartient aussi en substance au droit naturel de la même manière que le droit de tester. Il semble même qu'il ait des racines encore plus profondes dans la nature de l'homme, qui rapporte ses travaux et rattache tous ses sentiments, ses désirs et ses espérances au bonheur de sa famille. La société a de même un intérêt plus pressant à la transmission des biens dans l'ordre légitime qu'à la liberté de tester, qui deviendrait un criant abus si elle tendait habituellement à l'exhérédation des proches, des enfants surtout. Mais les sentiments que la nature a mis au cœur de l'homme suffisent pour rassurer contre ce danger.

Le droit des enfants est donc très-favorable, même vis-à-vis du testateur ; beaucoup moins cependant que vis-à-vis du fisc ou du public. Quoi que l'on puisse penser de l'espèce de co-propriété que quelques-uns leur attribuent, même du vivant du père, il ne peut aller jusqu'à un droit strict et fondé sur la justice

commutative appartenant à chaque enfant sur sa portion virile du patrimoine. Car un tel droit d'une part neutraliserait complétement celui du père pour tester, et de l'autre, s'opposerait à cette variété de réglements que les lois civiles et les coutumes ont toujours introduite dans le partage des successions *ab intestat*; sans que cela ait été regardé comme une injustice. Le droit des enfants à la succession, en tant que droit naturel, n'est donc pas un droit rigoureux de propriété, comme celui qu'ils ont par exemple sur leur pécule, auquel le père ne saurait toucher. C'est un droit large et vague, une espérance fondée sur les raisons les plus fortes, et qui regarde plus la famille comme corps que tel de ses membres pris individuellement.

Quant à la distribution de l'héritage entre ceux-ci, elle doit dépendre en partie du père pour les raisons indiquées plus haut, et surtout afin qu'elle soit plus équitable, plus utile à la prospérité constante de la famille et au maintien de l'autorité paternelle. Il faut aussi certaines réserves dans l'intérêt personnel des enfants ou dans celui de la société en général. C'est au droit civil ou coutumier à y pourvoir, selon ce que demandent les circonstances propres à chaque société.

296. — Nous résumons ainsi, pour terminer toute la question.

I. Le droit de tester, très-favorable vis-à-vis des étrangers, moins favorable vis-à-vis de la famille, appartient en substance au droit naturel d'une manière large et vague, qui doit dans la pratique être déterminée diversement par le droit positif, selon les personnes vis-à-vis des-

quelles il s'exerce, et suivant d'autres circonstances relatives au bien de la famille et à celui de la société publique.

II. Le droit de succession légitime, très-favorable vis-à-vis des étrangers, moins favorable vis-à-vis du père de famille, appartient aussi en substance (et peut-être plus fortement que le premier) au droit naturel; mais toujours d'une manière large et vague, qui appelle une détermination plus précise par le droit positif.

III. Le mode d'exercer le droit de succession dépend du droit civil, écrit ou coutumier, puisqu'il n'est point déterminé par le droit de la nature, ni par le droit des gens, et qu'il faut bien cependant qu'il le soit par quelque loi. Mais ce droit ne saurait être entièrement abrogé par le législateur.

297. — Ce troisième principe est confirmé par la pratique universelle des peuples qui ont mis une grande variété dans leurs lois de succession; car si toutes ces dispositions n'ont pas le même degré d'utilité et de sagesse, il ne faut pas pour cela se hâter de les déclarer iniques. La prudence est plus souvent intéressée ici que la stricte justice. Ces lois peuvent donc être observées lorsqu'elles ne répugnent pas manifestement au droit naturel ou divin; ce que l'on ne doit pas facilement présumer.

Plusieurs nations ont singulièrement restreint le droit de tester par rapport aux choses plus importantes, comme les biens fonds; tout en laissant une grande liberté pour les dispositions morales, la distribution des biens meubles et les legs pieux, dont l'équité

impose l'accomplissement aux héritiers légitimes ; et cela a pu se faire sans injustice formelle.

Le droit romain était très-favorable aux testaments ; le droit coutumier, au contraire, les restreignait beaucoup par la constitution qu'il avait donnée à la propriété foncière. Chacun de ses points de vue a ses avantages et peut être préféré, selon les circonstances dans lesquelles se trouve une société. — Notre droit actuel attaque à la fois la liberté testamentaire et la stabilité des patrimoines, ce qui est la pire des combinaisons possibles. Dans un état de mœurs tel que le nôtre, où la puissance paternelle a si grand besoin d'être protégée, il importerait de lui venir en aide par un plus grand développement de la liberté de tester. Toutefois l'exercice de celui-ci, pour être raisonnable, ne doit s'écarter que par exception et pour des motifs graves, ou bien relativement à des valeurs peu considérables, de l'ordre des successions légitimes, lorsque celui-ci est sagement réglé.

Un autre motif de confier à l'autorité civile chargée de procurer le bien public, la détermination de l'ordre héréditaire, c'est l'extrême influence qu'il exerce sur l'état de chaque cité, selon qu'il est ou non réglé d'une manière convenable à ses mœurs et aux circonstances dans lesquelles elle se trouve. Aussi, comme le remarque Duranton, « le système politique de chaque » Etat a toujours plus ou moins influé sur celui de la » dévolution des biens par droit d'hérédité, et le droit » civil en cette matière s'est en général adapté au droit » politique soit comme moyen, soit comme but. » — Ce

n'est pas à dire que tout soit abandonné en cette matière au caprice du législateur, et que sa volonté y soit la seule règle de la prudence et de l'équité. Il doit en consulter d'autres ; savoir, d'une part l'inclination raisonnable et fondée sur la nature du défunt ; de l'autre, les exigences du bien public qu'il est chargé de procurer, et qui demande surtout que la prospérité des familles soit assurée. La famille, en effet, bien plus que les individus, est le premier élément du bonheur social, et ses intérêts doivent par conséquent attirer bien plus l'attention du législateur que ceux qui paraissent se rapporter plus directement au bien-être de chaque personne dans telle circonstance particulière ; car celui-ci, même dans l'ensemble, dépend de la bonne constitution de la famille.

« Il est évident, dit Comte, que l'esprit de famille est » une des principales causes de la production et de la » conservation des richesses ; qu'un homme, pour » assurer l'existence de ses enfants, se livre à des travaux et s'impose des privations qu'aucun autre sentiment ne pourrait obtenir de lui ; que les familles » contractent des habitudes conformes à leurs moyens » d'existence, et que si les richesses d'une personne ne » devaient point passer à ses descendants, elle devrait » habituer ses enfants aux privations les plus dures, et » leur en donner l'exemple ; qu'elle ne pourrait par » conséquent retirer presque aucun avantage réel de » ses propriétés, même de son vivant ; enfin qu'une » nation chez laquelle les enfants seraient exclus de la » succession de leurs parents, descendrait beaucoup

» plus bas que ne sont descendus les habitants de » l'Egypte sous la domination des Mameloucks, les » Grecs sous la domination des Turcs. » *De la propriété*, » t. II, p. 478.

Nous allons essayer maintenant d'appliquer les considérations que nous venons d'indiquer.

IV. *Principes généraux sur l'ordre des successions.*

298. — Trois choses doivent être prises en considération et combinées le mieux possible, selon les circonstances, par une bonne loi de succession : — 1° La juste volonté du propriétaire, soit présumée, soit exprimée dans un testament sur la disposition de ses biens. — 2° Le droit, tel qu'il vient d'être expliqué, que la nature donne à ses proches, et surtout à ses enfants considérés individuellement, de recueillir ses biens de préférence aux étrangers. — 3° L'intérêt de la famille considérée comme corps, c'est-à-dire sa permanence dans un état prospère, qui rejaillit indirectement, d'une part sur les individus qui la composent, de l'autre sur la cité dont elle est elle-même l'élément composant et qui prospère par le bon état des familles.

Ces trois éléments, considérés par une vue restreinte dans telle ou telle circonstance particulière, semblent parfois se contrarier réciproquement. Alors un législateur superficiel, s'attachant trop exclusivement à l'un d'eux qu'il veut faire prévaloir sur les autres, peut faire des réglements, non seulement peu équitables, mais souverainement dangereux et même destructifs de la famille et de l'Etat ; car, ainsi que le remarque M. de

Tocqueville, il n'y a peut-être rien qui exerce une plus grande influence sur l'état matériel et moral de la société que la loi des successions (1). Mais si on les considère dans leur ensemble et d'un point de vue plus élevé, tel que doit être celui du législateur, on voit que ces contradictions sont plus apparentes que réelles, et

(1) *De la Démocratie,* tom. I, chap. III. « Les lois de succession, dit-il, appartiennent, il est vrai, à l'ordre civil ; mais elles devraient être placées en tête de toutes les institutions politiques; car elles influent incroyablement sur l'état social des peuples, dont les lois politiques ne sont que l'expression. Elles ont de plus une manière sûre et uniforme d'opérer sur la société; elles saisissent en quelque sorte les générations avant leur naissance. Par elles, l'homme est armé d'un pouvoir presque divin sur l'avenir de ses semblables. Le législateur règle une fois la succession des citoyens, et il se repose pendant des siècles : le mouvement donné à son œuvre, il peut en retirer la main ; la machine agit par ses propres forces, et se dirige comme d'elle-même vers un but indiqué d'avance. Constituée d'une certaine manière, elle réunit, elle concentre, elle groupe autour de quelques têtes la propriété, et bientôt après le pouvoir; elle fait jaillir en quelque sorte l'aristocratie du sol. Conduite par d'autres principes et lancée dans une autre voie, son action est plus rapide encore; elle divise, elle partage, elle dissémine les biens et la puissance ; il arrive quelquefois alors qu'on est effrayé de la rapidité de sa marche; désespérant d'en arrêter le mouvement, on cherche du moins à créer devant elle des difficultés et des obstacles; on veut contre-balancer son action par des efforts contraires; soins inutiles! Elle broye ou fait voler en éclats tout ce qui se rencontre sur son passage; elle s'élève et retombe sur le sol, jusqu'à ce qu'il ne présente plus à la vue qu'une poussière mouvante et impalpable sur laquelle s'asseoit la démocratie. »

qu'à part les accidents dont la loi ne peut tenir compte, il est plus aisé qu'on ne le croirait au premier coup d'œil d'harmoniser ces trois éléments. On y parvient en s'attachant de préférence au plus important des trois, l'intérêt de la famille, dans lequel les autres viennent se résoudre naturellement, lorsque la perversion des idées et des mœurs, fomentée par une législation imprudente, n'y met pas obstacle en trompant les hommes sur leurs véritables intérêts (1).

299. — C'est à ce but que visaient la législation et les coutumes du moyen-âge par une double voie ; les privilèges de primogéniture et de masculinité appliqués surtout aux classes supérieures; et l'indivision des biens de la classe populaire par les sociétés tacites domestiques qui y conservaient l'état et la prospérité des familles (2). Là tout tendait à l'union, à la durée, à l'esprit de tradition si utile à la société, au point de vue moral, comme au point de vue matériel. La société moderne a pris une route toute opposée pour arriver à l'individualisme et à la dissolution du lien de famille, en favorisant la division et la circulation des biens, en mobilisant la terre au profit de l'usure, et en faisant disparaître jusqu'aux vestiges matériels des traditions et des souvenirs : le tout au nom de l'intérêt des héritiers et du progrès de l'agriculture et de la richesse publique! Nous verrons bientôt avec quel succès les

(1) Sur les avantages de la liberté de tester, *dirigée par ces principes conservateurs. (Voyez à l'appendice la note 6)*, dont nous ne saurions assez recommander la lecture.

(2) *Voyez à l'appendice la note 7.*

motifs réels, dissimulés sous des protestations contraires, étaient l'intérêt et les préjugés des gens d'affaires, des agioteurs et des légistes, tous intéressés comme le fisc à la dislocation des patrimoines et à la ruine des familles, qui fait leur richesse à eux. Ce sont ces hommes qui ont fait les lois modernes, et ils les ont faites à leur profit (1). Ils ont ôté aux pères de famille la faculté de prendre par leurs dispositions testamentaires des mesures propres à sauvegarder les intérêts de leur postérité, telles que les substitutions et l'établissement des jouissances indivises, ouvrant ainsi le champ aux bandes noires qui, après avoir rasé les châteaux et morcelé les grandes terres, exercent maintenant leurs derniers ravages sur les fermes de la bourgeoisie et tendent, en réduisant le sol en parcelles qui n'auront plus de valeur appréciable (2), à former des nations de paysans.

300. — Le principe que la législation moderne a posé comme fondamental en matière d'hérédité, c'est le partage égal entre cohéritiers. Elle le regarde comme une institution analogue à l'égalité qu'elle veut établir partout dans la société, et comme un moyen efficace d'y conduire : en quoi elle ne se trompe pas. Dès le siècle dernier, l'Ecole philosophique qui préparait la révolution

(1) La Constituante de 1789, qui a commencé la destruction de la propriété en France, comptait sur 600 membres du Tiers-Etat, 434 hommes de loi et 1 laboureur.

(2) Voir sur les effets économiques et politiques du système moderne en matière de succession immobilière, *la note 8 à l'appendice*.

s'attacha à montrer que la justice, comme l'intérêt public, réclamait impérieusement l'égalité du partage entre les enfants. Les démocrates ont développé depuis cette thèse avec plus d'instances encore et réussi à la faire accepter généralement par ceux-là même dont elle blesse tous les intérêts : Telle est la force des préjugés lorsqu'ils sont devenus populaires. Mais s'ils peuvent subjuguer l'homme, ils ne changent pas la nature des choses. « La philosophie, dit sagement M. de « Bonald, vous prouvera par de doctes raisonnements « qu'il faut que tous les enfants partagent également : « la nature prouvera par de grands inconvénients et « de grands malheurs qu'il ne le faut pas (1). »

301. — La question du partage égal de l'hérédité peut être considérée par rapport à son objet, les biens à partager, ou par rapport aux principes qui doivent faire préférer tel ou tel système. Quant à l'objet, tout

(1) Cette distinction profonde peut s'appliquer à la plupart des questions sociales où le rationalisme et l'expérience mènent souvent à des conclusions diamétralement opposées, et où la tradition et la sagesse doivent être préférées au syllogisme des politiques spéculatifs, si l'on ne veut conduire savamment la société aux abimes. La raison en est claire. Quand on raisonne dans le cabinet par des principes *à priori* sur les questions sociales, on y fait ordinairement abstraction de mille circonstances qui se retrouvent dans l'ordre des faits, et qui rendent la pratique fort différente de la théorie. C'est comme si l'on voulait juger de l'effet des machines en n'ayant égard qu'aux lois de la géométrie pure, sans tenir compte de l'effet des frottements. Voilà pourquoi les hommes à système et les métaphysiciens de profession sont en général si peu propres au maniement des affaires humaines.

ce que nous avons à dire regarde plus spécialement les propriétés foncières, qui, pour mille raisons que nous ne pouvons développer ici, ont une liaison plus étroite avec les mœurs comme avec la prospérité des familles et de l'Etat. Néanmoins on pourra l'appliquer avec proportion aux autres biens, et surtout aux établissements industriels et commerciaux, auxquels la fréquence des mutations et des partages porte un grand préjudice. — Quant aux principes qui doivent régler le partage, la question peut être envisagée au triple point de vue de l'autorité, de l'équité et de l'utilité publique.

En ce qui touche l'autorité, si l'on étudie l'histoire en remontant jusqu'aux premiers jours du genre humain, on trouve presque universellement, quoique avec des déterminations diverses, l'hérédité soumise à quelques privilèges, à raison du sexe et surtout de la primogéniture. Cela se voit dans la société patriarchale, et dans celle des Hébreux qui en dérivait immédiatement. Ici même cet usage reçut par la loi de Moïse une sorte de consécration de droit divin. La plupart des nations payennes avaient des institutions analogues, dont les vestiges se sont conservés jusqu'à nous dans les coutumes des nations qui ont remplacé en Europe l'empire romain ; coutumes dont l'origine remonte pour ces peuples au-delà des temps historiques, puisqu'on n'en peut assigner le commencement. « Les avantages de » l'aîné, dit Daguesseau, ont paru justes à presque » tous les législateurs et sont presque du droit des gens. » Bien plus, on voit que les nations les plus célèbres par leurs puissances, leur durée et la sagesse de

leurs lois, avaient eu soin de pourvoir à la perpétuité et à la prospérité des familles par quelque institution de ce genre. Telle était dans la République romaine l'ordre de la succession légitime des *agnats*, qui s'affaiblit peu à peu avec la puissance romaine, et fut enfin abrogé par la Novelle 118 de Justinien, qui forma le droit du Bas-Empire, et qui est devenu la base de notre droit nouveau. Certes l'antiquité et la généralité du système de l'hérédité privilégiée forment déjà un préjugé favorable en sa faveur, et recommandent peu l'outrecuidance avec laquelle notre siècle s'élève contre cette tradition du genre humain. Ce qui se retrouve presque partout, ce qui fait prospérer les sociétés qui l'ont accepté, peut être regardé comme n'étant point sans quelque fondement dans la nature. De telles choses ont une raison d'être, lors même qu'on ne pourrait l'assigner *à priori*, comme veulent toujours le faire les hommes dont le rationalisme n'est pas assez sobre et qui ne savent pas respecter l'obscurité qui enveloppe parfois, comme un rempart salutaire, les bases des institutions sociales.

302. — Au point de vue de l'équité et de la justice, est-il vrai que les enfants aient un droit égal dans le partage de l'hérédité.

Certainement ils ne l'ont pas à titre de mérite personnel, car il arrive très-souvent que l'un d'eux ait mieux mérité que les autres de ses parents ou même de toute la famille. L'affection et la volonté présumée des parents, que l'on invoque surtout à l'appui de la Novelle 118 de Justinien, ne paraît pas un fondement

plus solide ; car le plus souvent cette affection est inégale, et avec raison, pour des enfants dont les mérites et la vertu ne sont pas semblables. L'affection des parents pour leurs enfants est en effet de deux sortes : l'une substantielle, fondée sur les rapports que la nature seule a établis entre eux, et qui sont la source des devoirs qu'elle impose aux parents pour la conservation, la protection et l'éducation de leurs enfants ; celle-ci doit être égale pour tous, comme le titre sur lequel elle repose. L'autre accidentelle, fondée sur les rapports variables qui naissent de certaines relations particulières, des procédés, du caractère, des vertus, des services reçus et de mille autres circonstances. Or il est manifeste que l'équité elle-même établit dans ce genre d'affection des différences proportionnées à la variété de ses motifs, et qu'il peut en résulter une certaine diversité dans la manière dont les parents traitent leurs enfants.

D'ailleurs, si le père peut, à un certain point de vue et par l'amour qu'il porte à chacun de ses enfants, incliner vers le partage égal de sa fortune entre eux, un autre sentiment commun à tous, mais prédominant surtout dans les classes supérieures, peut neutraliser cette inclination. C'est le désir si naturel de voir sa famille se perpétuer dans une condition prospère ; désir qui ne peut se réaliser dans le système du partage égal. Ce dernier sentiment avait inspiré les dispositions de notre ancien droit coutumier, qui envisageait surtout l'intérêt de la famille, considérée comme un tout moral sur lequel reposent la stabilité et la prospérité

de l'Etat lui-même. La Novelle 118, au contraire, en voulant favoriser les individus, les divise par l'opposition des intérêts actuels et momentanés qu'elle crée entre eux ; elle mine ainsi peu à peu l'esprit de famille. C'est ce qui arriva chez les Romains ; et nous ne voyons que trop les mêmes effets se produire parmi nous.

303. — Mais enfin est-il vrai que l'intérêt véritable et bien entendu de chacune des personnes qui composent la famille réclame l'égalité des partages? Au premier coup-d'œil, l'affirmative paraît hors de doute ; et si l'on ne considère à l'ouverture d'une succession que l'avantage actuel de chaque cohéritier et son intérêt du moment, on ne peut guère nier qu'il n'en soit ainsi. Mais ce point de vue superficiel est trop incomplet pour pouvoir servir de base à la solution de cette question. Il faut voir celle-ci dans son ensemble, et considérer aussi les conséquences inévitables que l'égalité produit dans un avenir prochain pour les copartageants et pour leur postérité. Alors la question change de face ; car, ici comme ailleurs, il se trouve que l'égalité tant vantée a pour résultat définitif, un peu plus tôt ou un peu plus tard, d'abaisser tout le monde, et qu'elle réduit bientôt toute la famille à la misère ; tandis que le système de succession privilégiée tourne dans son ensemble d'une manière indirecte, mais fort efficace, à l'avantage de la famille et de chacun de ses membres (1).

(1) C'est ce que remarque avec raison un publiciste anglais comparant les résultats de ce système pratiqué dans son pays

Ainsi, par exemple, le droit d'aînesse, tel que la pratique en était autrefois déterminée par les mœurs chez un grand nombre de peuples, livrait, à la vérité, au premier-né, par un *fidéicommis*, le droit strict de propriété; mais il laissait à ses frères une sorte de droit moral sur les biens qui en étaient l'objet, en ce sens qu'ils pouvaient et devaient être aidés dans leurs besoins par le fidéicommissaire. Protecteur-né de ses proches, celui-ci avait les moyens de leur être utile, et il était rare qu'il s'y refusât. Le manoir des ancêtres devenait souvent, dans les circonstances critiques, l'a-

avec ceux du régime d'égalité. « Si l'on voulait, dit-il, consulter les cadets sur l'abolition du droit d'aînesse, il ne faudrait pas leur demander s'ils veulent actuellement cette abolition; mais s'ils voudraient avoir les positions qu'ils auraient maintenant, si ce droit d'aînesse était aboli depuis trois générations. Rien ne nous force d'abolir le droit d'aînesse en faveur des enfants d'un homme qui doit à ce droit la grande fortune dont il jouit. Tout cadet de famille ne doit pas oublier que c'est au droit de primogéniture qu'il est redevable des avantages qui résultent pour lui de sa connexion avec une famille puissante et influente. Il n'y a pas de fortune territoriale dans ce pays qui puisse résister aux partages successifs de trois générations. Si l'on fait attention à la moyenne des enfants de chaque famille, après trois générations elle ne suffirait plus à nourrir la famille. Nous avons vu cet effet se produire en France. Tous les gouvernements qui se sont succédé en France ont senti que la subdivision excessive des terres était la cause des nombreuses révolutions de ce pays... Notre constitution, notre agriculture, notre puissance comme peuple et notre stabilité comme nation, reposent sur le principe du droit d'aînesse. » (V. *Times*, du 21 février 1859.)

sile de ceux de leurs descendants qui n'en étaient pas devenus propriétaires. En ce qui touche les femmes, exclues de l'hérédité dans beaucoup de pays, la généralité de cette mesure produisait pour elles une sorte de compensation universelle, chacune retrouvant dans la fortune de son mari, augmentée par cette mesure, l'équivalent de ce qu'elle laissait à ses frères dans l'héritage paternel. Mais cette législation leur était surtout favorable en leur assurant plus de bonheur dans une alliance contractée en vue de leurs qualités personnelles, fondée sur l'estime et l'affection, et non sur de vils calculs d'intérêt. Dans ces mœurs, le mariage n'était pas, comme dans les nôtres, une affaire de spéculation; et toute la famille, mais la femme surtout, gagnaient beaucoup à cet ordre de choses. La prédominance de l'élément financier dans la formation des alliances conjugales a toujours paru aux bons esprits un signe et tout à la fois une cause de décadence pour la société. C'est pour cela sans doute que les Souverains-Pontifes se sont toujours montrés opposés dans leurs Etats au droit héréditaire des filles, qui était aussi rejeté dans la loi de Moïse, lorsqu'elles se trouvaient en concurrence avec un frère.

304. — On voit, par ce qui précède, que les enfants n'ont aucun droit au partage égal à titre de justice, et cela est d'autant plus manifeste qu'ils n'ont pas de droit strictement déterminé à l'héritage de leurs parents, comme cela a été prouvé plus haut (1). Ces principes sont applicables à toutes sortes de biens, mais

(1) *Voyez à l'appendice la note 9.*

bien plus encore à ceux qui, comme les fiefs, étaient soumis, en vertu du titre même de concession, à des conditions qui exigeaient qu'ils fussent transmis sans partage; telle était l'obligation du service militaire attachée à ces fiefs. On peut en dire à peu près autant de tous les biens substitués. Il ne peut y avoir d'injustice à remplir les conditions sous lesquelles on a reçu une donation, et les héritiers du donataire ne sauraient avoir plus de droit qu'il n'en a reçu lui-même. Or la plupart des biens soumis autrefois au droit de primogéniture étaient des fiefs ou des biens substitués, et cela suffit pour montrer combien les déclamations dont ce droit a été l'objet depuis un siècle ont peu de fondement.

305. — Mais cela paraîtra encore plus évident si l'on examine la question au point de vue de l'utilité de la famille ou de l'Etat; considération qui doit influer beaucoup sur le jugement que l'on porte de l'équité d'une loi. — Quant à la famille, l'expérience d'un siècle a suffi pour démontrer que l'égalité des partages ne lui permet pas de conserver son état, mais que, pour l'ordinaire, après trois ou quatre générations, elle est complétement déchue (1). Or, avec la stabilité de

(1) M. de Tocqueville nous apprend que soixante années ont suffi pour faire disparaître ou réduire à la misère toutes les familles opulentes qui existaient à New-Yorck, lorsque les Etats-Unis se sont séparés de l'Angleterre et ont aboli, contre l'avis de Washington, ses lois conservatrices sur les successions. — Un autre partisan de la démocratie nous montre dans notre patrie les effets rapides de nos lois de partage pour la destruction des fortunes et la ruine des familles. « En 1826, dit-il, » dans la discussion de la loi du droit d'aînesse, il fut prouvé

la famille disparaissent les traditions domestiques, si puissantes pour conserver les mœurs antiques et l'héritage de simplicité, de probité, d'honneur et de réputation, plus précieux encore que la fortune. Les anciennes relations, qui constituent l'état public de chaque famille et qui attribuent aux principales un patronage si utile aux autres, sont sans cesse bouleversées; ce qui brise tous les liens formés par l'autorité du bon exemple, la bienveillance mutuelle et une longue suite de services rendus. Or le symptôme le plus assuré d'une ruine prochaine pour une société, est le mépris et l'oubli de ses traditions politiques et des souvenirs de la famille. Celle qui est atteinte de ce mal se

» que le nombre des taxes d'impôt foncier de 1,000 fr., qui » était en 1814 de 17,000 fr. en France, y était déjà tombé à » 11,000 fr., et que celui des taxes de 20 fr. et au-dessous, qui » était en 1814 de 8 millions, était en 1825 de 9 millions. » — Cador, *Population et subsistances*, p. 69, et il ajoute plus bas, p. 72 : « Quand la reine Anne voulut opprimer les catholiques » d'Irlande, elle abolit pour eux le droit de primogéniture. » Hume appelle cet acte *un bill très-sévère ayant pour objet d'empêcher l'accroissement du papisme.* En effet, le fruit de cet acte a été la ruine et la destruction de la noblesse irlandaise, dont les biens ont passé aux Anglais protestants. Presque tous les catholiques sont pauvres, et le système de division ayant été appliqué aussi à la culture des grands domaines des nouveaux maîtres, le pays est tombé dans une telle misère que la famine y est en permanence. — En 1815, l'Angleterre n'ayant pu obtenir au congrès de Vienne toutes les mesures qu'elle proposait pour affaiblir la France, « *Après tout,* s'écria un de ses plénipotentiaires, *leur régime de succession sert suffisamment nos intérêts !* »

livre bientôt à l'amour des nouveautés décorées du beau nom de *progrès*, et il la conduit aux abîmes (1).

L'intérêt de l'État, non moins que celui de la famille, demande donc des institutions propres à conserver la prospérité de cette dernière, qui a donné naissance à la société civile et qui en reste toujours l'élément fondamental. Aussi la raison et l'histoire nous les montrent-elles toujours l'une et l'autre solidaires pour la prospérité comme pour l'adversité. On peut en conclure que les institutions propres à consolider tout à la fois et à

(1) Il se passe en ce moment quelque chose de fort triste et qui achèvera, si l'on y met ordre, la ruine morale de la France. Ce qu'il y reste de noblesse et d'ancienne bourgeoisie, vend ses terres presque à chaque décès d'un père de famille, soit à cause des exigences du partage égal, soit pour chercher dans *les affaires* et l'agiotage un moyen de soutenir son rang, que ne lui fournissent plus ses propriétés morcelées et grevées de charges écrasantes par notre système fiscal. Les bandes noires achètent ces terres pour les vendre en détail aux paysans, émiettant ainsi le sol de plus en plus. Le manoir est acheté par quelque agioteur de Paris, qui, grâce aux chemins de fer, peut avoir maintenant sa *villa* à deux cents lieues de la capitale. Il en porte ainsi les mœurs jusqu'au fond des provinces les plus reculées, qui avaient encore conservé jusqu'ici quelques traces des anciennes mœurs. Ce patronage d'un nouveau genre remplace dans les campagnes celui des vieilles familles forcées de les quitter en brisant les rapports séculaires de protection et de bienveillance d'une part, de confiance et de respect de l'autre, qui les unissaient aux populations. Que deviendront les paysans, non seulement soustraits à toute influence salutaire, mais exposés souvent à subir les plus mauvaises, aujourd'hui que les favoris de la Bourse s'abattent ainsi sur nos provinces pour y effacer les derniers vestiges d'une civilisation qui a vécu?...

faire prospérer la famille et l'État, ont éminemment le caractère de l'équité et de la justice.

306. — Mais ce n'est pas dire assez. Une nécessité de salut public repousse au moins, en ce qui touche la propriété territoriale (quoi qu'il en soit des biens mobiliers), une législation qui en amènerait promptement la ruine, et par suite celle de la hiérarchie nécessaire à la constitution politique de l'État, et à l'agriculture d'où dépend la vie de tous. Une fatale expérience qui arrache déjà de tristes aveux à ceux-là même dont elle contrarie le plus les préjugés, nous montre ce double effet produit par la trop grande division des terres, suite naturelle de l'égalité des partages. Il n'y a rien peut-être qui pousse plus efficacement notre société vers le triple gouffre du communisme, du paupérisme et de la famine, que les lois qui régissent chez nous la transmission des héritages depuis le commencement du siècle. Nous ne pouvons entrer ici dans les développements que demanderait la preuve de cette assertion qui froissera sans doute plus d'un préjugé. Nous nous bornerons à citer une parole sortie d'une bouche peu suspecte de prévention pour l'aristocratie, dans des circonstances où l'on ne songeait qu'à développer de plus en plus les principes qui lui sont opposés. « Il y a, disait M. Odillon Barrot à la Constituante, le 27 septembre 1848, « il y a plus de républicanisme dans le Code civil » que vous n'en mettrez jamais dans vos constitutions » politiques. » — Cette parole, bien approfondie, en dit beaucoup; elle en dit assez à qui sait comprendre. Nous n'y ajouterons rien ici. Nous l'appuierons dans l'appendice

par des faits et des citations tirés d'auteurs appartenant à la même école, et dont le témoignage est par conséquent ici au-dessus de toute exception (1).

Nous croyons avoir suffisamment montré que le système des successions égales ne mérite pas l'admiration que lui ont vouée les adorateurs du Code civil. Nous ne nous flattons pas toutefois de détruire les préjugés contre lesquels le bon sens est inutile, comme le dit, hélas! avec trop de vérité, le comte de Maistre. Ce sera beaucoup si nous avons pu faire naître quelques doutes dans certains esprits et les engager à réfléchir.

307. — Pour résumer ce que nous avons dit, il nous semble que l'ordre de succession le plus naturel et en même temps le plus utile à la famille, à l'État, et par conséquent aux individus eux-mêmes, si intéressés à la prospérité de l'une et de l'autre, est celui qui satisferait le mieux aux conditions que nous allons exposer. — Il devrait surtout, pour les grandes fortunes territoriales, dont les possesseurs sont régulièrement voués au service public, pourvoir d'abord à la perpétuité de la famille par une substitution établie sur des terres, comme le demandait Fénélon dans ses projets de réforme. — Il devrait aussi assurer aux autres enfants des aliments convenables, selon leur condition et leurs besoins, soit par une *légitime*, soit par d'autres moyens dont le détail ne peut trouver place ici; mais dont on peut dire en un mot que les mœurs traditionnelles et l'esprit de famille y remplacent avantageusement l'intervention directe de la loi, qui amène trop souvent la chicane à

(1) Voyez à l'appendice la note X.

sa suite. C'est ainsi que dans notre droit coutumier l'héritier avantagé était chargé d'établir ses sœurs et d'aider ses frères à s'ouvrir une carrière, si le père ne l'avait déjà fait; et cette obligation, plus morale que juridique, était rarement négligée; c'est ce qu'on peut voir encore dans beaucoup de contrées de l'Europe, comme l'a montré M. Le Play *(les Ouvriers européens*, p. 217 *et passim)*. — Ce double but étant atteint, le reste des biens serait laissé à la libre disposition du père de famille pour assurer son autorité, et contenir dans le devoir par l'espérance ou la crainte ceux de ses enfants qui seraient insensibles à un motif plus noble.

On pourrait même, pour cette fin, lui laisser le droit de transférer la substitution du fils aîné à un autre en cas d'indignité, par une exhérédation motivée : ce qui donnerait au droit de tester toute l'étendue qu'il peut raisonnablement recevoir dans la pratique (1).

Pour les petites fortunes, ou celles qui consistent dans une exploitation industrielle ou commerciale, le régime *indivis* des sociétés tacites serait le plus ordinairement avantageux. Mais il exige des mœurs simples qu'il contribue du reste à conserver. A son défaut il faudrait encore préférer au partage forcé, qui désorganise tout, la transmission intégrale du fonds de terre ou de commerce à l'enfant que le père de famille aurait associé à son exploitation, ou avec obligation *morale*

(1) C'est précisément ce qui a lieu en Angleterre, où le droit de tester, illimité en principe, s'écarte très-rarement en fait de l'ordre de succession privilégié, au point de vue du sexe et de la primogéniture, que consacre la coutume.

d'aider à l'établissement des autres, comme nous venons de le dire. Je dis l'obligation *morale*, car il serait impossible d'y attacher une action juridique, sans ruiner promptement ces familles modestes, dont l'avenir serait dévoré par la procédure à l'ouverture de chaque succession. M. Le Play a constaté les heureux effets de ce régime, encore en vigueur chez les familles agricoles et industrielles d'une grande partie de l'Europe, en même temps que la décadence de ces familles sous notre régime de partage égal *(les Ouvriers européens, passim)*.

Si l'on ne voulait pas adopter comme disposition législative ces institutions conservatrices, le meilleur système serait alors le droit de tester librement, qui permettrait du moins au père de famille d'en faire la loi des siens, ou de pourvoir autrement à leurs intérêts, qu'il connaît mieux que les hommes de loi, intéressés à les dépouiller à leur profit. Ce régime que nous avons consacré dans nos lois est des plus mauvais. La révolution tend à le propager partout. C'est assez dire : elle se connaît en destructions.

Ceux qui veulent approfondir cette question vitale, peuvent consulter les excellents ouvrages de MM. Rubichon et Mounier : *Du mécanisme de la société en France et en Angleterre*. — *De l'agriculture en France*, par M. Mounier. — Celui de Cador, *populations et subsistances*, — et la critique du Code civil à ce point de vue, faite par M. Sauzet, quoique libéral, dans son livre : *Rome devant l'Europe*.

PARAGRAPHE III

De la prescription.

308. — Le dernier mode dérivé d'acquérir la pro-

priété est la *prescription* et *l'usucapion*; deux choses distinguées autrefois par la subtilité du droit romain, mais confondues aujourd'hui. La prescription en général, est l'acquisition d'un domaine, d'un droit ou d'une immunité, par le moyen d'une possession continuée pendant le temps et de la manière déterminés par la loi. Il y a donc deux sortes de prescription : l'une *à fin d'acquérir* une chose ou un droit nouveau, une servitude active par exemple, par des actes positifs de possession; l'autre à fin *de se libérer* d'une obligation en éteignant le droit qu'un autre avait contre nous. Nous traiterons surtout ici de la première, en tant qu'elle a pour objet la translation du domaine; et sans entrer dans le détail de ses conditions légales, qui n'est pas de notre sujet, nous nous bornerons à exposer ses principes et ses motifs, qui sont tirés de l'utilité publique (1).

La prescription *à fin d'acquérir* est fondée sur une présomption d'abandon de la part du premier maître, les hommes n'ayant pas coutume de négliger longtemps ce qui leur appartient (2). Celui donc qui agit de la sorte doit être censé renoncer à sa chose, qui peut dès lors être occupée par un autre : et, quoi qu'il en soit de la réalité de cette intention, la perte de son bien

(1) *Bono enim publico usucapio introducta est ne scilicet quarumdam rerum diù et ferè semper incerta dominia essent.* (L. I, ff., *de usurp. et usucap.*) — *Usucapio rerum...... constituta est ut aliquis litium finis esset.* (L. V, ff., *pro suo.*) — *Et ne possessores propè immortali timore teneantur.* (L. VII, *Cod. de Præscript. 30 vel 40 ann.*)

(2) *Vix est ut non videatur alienare qui patitur usucapi.* (L. XXVIII, ff., *de Verbor. significat.*)

est une juste punition de sa négligence, qui peut être nuisible à des possesseurs de bonne foi. La prescription *à fin de se libérer* s'appuie sur la présomption du paiement fait par le débiteur, et punit en même temps la négligence du créancier. Tels sont les principaux motifs de la prescription.

309. — Les jurisconsultes ne sont pas d'accord sur la nature du droit auquel il faut attribuer son origine. Plusieurs la font remonter au droit naturel, comme une conséquence nécessaire de la division des biens; les autres au droit des gens, à cause de son universalité, et le plus grand nombre, au droit civil, sur l'autorité de Justinien. Il y a quelque chose de vrai dans tous ces sentiments; et d'abord il est certain que le droit civil seul détermine les conditions de la prescription et lui donne toute son efficacité pratique. Lorsque ces conditions sont remplies, le législateur tient de Dieu le pouvoir de transférer la propriété en vertu du haut domaine, c'est-à-dire, comme nous l'avons expliqué, par l'autorité de sa juridiction suprême, qui lui permet de procurer le bien public, même au prix de quelques sacrifices pour les particuliers, lorsque ceux-ci ne peuvent s'y refuser raisonnablement. Or personne ne peut se plaindre avec raison d'être privé de sa propriété lorsqu'il l'a négligée au point que supposent les lois de la prescription; car cela contribue beaucoup à la sécurité générale des possesseurs, qui est d'une grande importance pour la paix et la prospérité de l'État. On voit comment la force obligatoire de la prescription peut recevoir son dernier sceau de la loi civile.

Elle a cependant, quant à sa substance, un fondement dans le droit naturel qui, dans l'hypothèse de la division des biens, non seulement la permet, mais encore la conseille comme très-utile à la société, en ce qu'elle fait cesser l'incertitude par rapport aux domaines privés. La nature en effet conseille d'employer quelque moyen pour échapper à cet inconvénient; mais ici, comme en plusieurs autres choses, et particulièrement dans l'ordre des successions, elle en laisse la détermination au législateur humain. La prescription appartient aussi au droit des gens intérieur, puisqu'elle se trouve chez tous les peuples, quoique ses déterminations varient selon le droit civil de chacun d'eux.

Concluons donc que la prescription est à la fois fondée, quant à sa substance, sur le droit de la nature et des gens; mais qu'elle tient du droit civil ses règles particulières et la force strictement obligatoire dans la pratique. Voilà ce que nous avions à dire sur la prescription entre les particuliers.

310. — Mais une autre question se présente ici, celle de savoir si elle a lieu entre les nations et à quel titre, ou en d'autres termes, si la prescription fait partie du droit des gens international? — Plusieurs l'affirment avec Puffendorf *(L. 4, ch. 12)* conséquemment à l'opinion qui leur fait attribuer l'origine et la force de la prescription au droit naturel, ou bien à ces pactes communs et tacites dont ils font dériver le droit des gens. Et en effet, cette doctrine étant supposée, le droit de nature, ou les pactes, ne donne pas moins de force à la prescription entre les peuples qu'entre les

particuliers. — Ceux au contraire qui attribuent à la loi civile le complément de la force obligatoire qui se trouve dans la prescription, nient qu'elle existe entre les nations, qui n'ont point au-dessus d'elles de législateur commun, et que l'on supposerait d'ailleurs très-gratuitement avoir fait des pactes entre elles à ce sujet : or il faudrait cependant, pour les obliger, ou un pacte ou la loi d'un supérieur (1).

Dans la rigueur du droit, cette dernière opinion semble mieux fondée, et de là vient sans doute que le droit de prescription conserve toujours quelque chose de vague et de confus quand on l'applique aux rapports internationaux ou à ceux du souverain avec ses sujets ; parce qu'il n'y a point alors de règle précise commune aux deux parties. Il reste donc de nombreuses et graves difficultés dans les questions de ce genre ; quand on recherche par exemple quel temps est nécessaire pour que la souveraineté puisse être prescrite par la possession d'abord injuste d'un usurpateur ?

On ne peut nier néanmoins, et tel est en effet le sens commun de tous les peuples, que dans ces circonstances la prescription n'exerce en quelque manière son action substantielle, quoique pour les raisons que nous venons d'indiquer on ne puisse déterminer *à priori* à quel moment la translation du droit sera accomplie. On peut faire valoir ici les mêmes motifs de bien public que pour la prescription privée, puisque le plus souvent les peuples et les princes ne sauraient

(1) De Reyneval, *Institut. du droit de la nature et des gens*, L. II, chap. VIII.

établir certainement à un autre titre la légitimité de leurs possessions. Ces motifs sont même plus pressants ici, où il s'agit d'éviter des guerres et des troubles perpétuels ; mais ils sont rendus en même temps moins efficaces par l'absence d'un législateur qui tranche les questions occurrentes, fixe les conditions de la prescription et mette à la raison les récalcitrants.

La conclusion de tout cela semble être que la prescription a lieu quant à sa substance entre les nations plutôt à titre d'équité qu'à titre de droit rigoureux et strictement impératif ; ou que du moins il est très-difficile d'assigner le moment auquel le droit de l'ancien maître est totalement et certainement éteint. Ce que nous venons de dire de la prescription suffit pour le but que nous nous sommes proposé.

LIVRE VII

DU DROIT SOCIAL EN GÉNÉRAL

CHAPITRE I

DE LA SOCIÉTÉ EN GÉNÉRAL

ARTICLE I

DE LA SOCIABILITÉ DE L'HOMME

311. — Les inclinations de l'homme et ses aptitudes prouvent également que Dieu l'a destiné à la société, hors de laquelle ses facultés ne peuvent se développer convenablement. L'exposition complète des devoirs et des droits de l'homme demande donc qu'on l'étudie dans la vie sociale. C'est pourquoi nous traiterons des différentes espèces de sociétés dans lesquelles il peut se trouver engagé ; de leur nature, de leur origine, de leurs conditions, et conséquemment des droits et des devoirs principaux de l'homme en tant qu'il en fait partie. L'importance de cette portion de la science juridique est d'autant plus grande qu'aucune n'a été aussi tristement faussée par les erreurs des sophistes modernes. Nous réfuterons brièvement les plus dangereuses de ces erreurs, en renvoyant, pour une étude plus approfondie des questions, aux écrivains qui, de nos jours, ont le mieux mérité de la société. Nous disons de nos jours, parce que ceux-là, témoins d'une expérience terrible, qui ne s'était jamais faite si complètement dans le monde, ont à divers égards sur les

anciens de grands avantages, lorsqu'ils ont su se préserver eux-mêmes de la séduction de leur siècle. Parmi eux nous citerons au premier rang, avec le P. Taparelli, le comte de Maistre, le vicomte de Bonald et MM. de Haller et Chulichon, que nous prendrons surtout pour guides : hommes providentiels qui ont uni la vertu au génie, et qui ont confirmé par le sacrifice de leurs intérêts le témoignage qu'ils rendaient à la vérité. Nous ne négligerons pas cependant les auteurs anciens, dont les plus illustres fourniront de nombreux arguments à l'appui des principes que nous défendons.

312. — On peut distinguer deux degrés principaux dans les erreurs relatives à la nature et à l'origine de la société. Le premier et le plus grossier est celui qui suppose l'homme réduit d'abord à la condition des brutes, qu'il prétend être son état primitif et naturel. Cette fable, née du cerveau des poètes (1) et lancée dans le monde, comme tant d'autres, par la *Grèce menteuse*, a été adoptée quelquefois par des hommes plus graves. On voit avec peine Cicéron (2), mieux

(1) Cum prorepserunt primis animalia terris
Mutum et turpe pecus......
Donec verba quibus voces sensusque notarent
Nomina que invenêre..... (Hor., Sat. III, L. I, V. 99.)

(2) *Fuit quoddam tempus cùm in agris homines passim bestiarum modo vagabantur et sibi victu ferino vitam propagabant, nec ratione animi quidquam, sed pleraque viribus corporis administrabant, non divinæ religionis, non humani officii ratio colebatur. Nemo nuptias viderat legitimas, non certos quisquam inspexerat liberos, non jus æquabile, quod utilitatis haberet. acceperat. (De inventione*, L. I, 2.)

inspiré ailleurs, accepter cette absurdité, comme son contemporain Diodore de Sicile (*Bibliothec. histor.*, L. 1, § 8).

De nos jours, J.-J. Rousseau a renouvelé cette fable, pour en faire la base de son système sur la société. « En considérant l'homme, dit-il, tel qu'il a dû sortir » des mains de la nature, je vois un animal moins fort » que les uns, moins agile que les autres, mais, à tout » prendre, organisé le plus avantageusement de tous : » je le vois se rassasiant sous un chêne, se désaltérant » au premier ruisseau, trouvant son lit au pied du » même arbre qui lui avait fourni son repas, et voilà » ses besoins satisfaits..... Les hommes, dispersés » parmi les animaux, observent, imitent leur industrie » et s'élèvent ainsi jusqu'à l'instinct des bêtes..... » Il explique ensuite comment l'homme inventa le langage et forma la société domestique, la première de toutes, ce qui donna naissance aux préceptes de la loi naturelle, qui n'avaient point existé jusque-là ! Voilà ce que cet écrivain, qui ne peut jamais rester d'accord avec lui-même, présente tantôt comme une pure hypothèse, tantôt comme la véritable histoire du genre humain (1).

De ce système découle naturellement l'erreur des Hobes, longuement développée dans ses livres du *Léviathan* et du *Citoyen*, savoir : que l'état naturel est un état de guerre entre tous les particuliers, aussi bien qu'entre les peuples. Si cette guerre a été quelque peu apaisée entre les personnes privées, c'est, selon lui,

(1) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité des conditions parmi les hommes*, partie I. — *Contrat social*, I.

l'effet d'un pacte social par lequel chacun a transféré toutes ses forces à l'Etat ou au prince, de sorte que chaque citoyen n'a plus rien qui lui soit propre.

Le système que nous venons d'exposer a donné naissance à ces manières de parler qui opposent l'*état sauvage,* l'*état de nature,* à l'*état social,* comme si celui-ci n'était pas naturel à l'homme, mais une création arbitraire de sa volonté. Trop souvent les auteurs même dont la doctrine est saine d'ailleurs, emploient inconsidérément ces expressions, qui favorisent l'erreur et la confusion des idées ; car ils semblent par là admettre, au moins comme une hypothèse acceptable, une supposition qui ne répugne pas moins au bon sens qu'à l'histoire, et qu'ils prennent toutefois comme point de départ pour expliquer l'origine et les droits de la société civile. Cette remarque s'applique encore plus au système du contrat social que nous allons bientôt exposer et que plusieurs soutiennent imprudemment ou du moins tolèrent comme n'ayant rien d'opposé à la raison ni à la religion, quoiqu'il ait été réprouvé en 1791 par Pie VI, dans son bref *Quod aliquantum.*

La fable du prétendu état de nature est réfutée par l'histoire, tant sacrée que profane. Elle ne l'est pas moins par l'impossibilité où l'homme se trouve de vivre hors de la société, et par l'extrême difficulté, pour ne rien dire de plus, d'inventer le langage nécessaire à la vie sociale, s'il ne l'avait reçu, dès l'origine, de son Créateur. Tout ce que l'on peut accorder aux traditions poétiques des Grecs, c'est que quelques tribus venues

dans leur pays et y vivant séparées, par des circonstances fortuites du commerce des autres peuples, y tombèrent dans cet état de barbarie dont on a trouvé des exemples chez les sauvages de l'Amérique, et qu'elles en furent retirées par des colonies Phéniciennes et Égyptiennes qui les civilisèrent, comme le portent leurs traditions mêmes. Ce qu'on a ajouté à ce thème est de la mythologie.

313. — Le second degré d'erreur par rapport à l'origine et à la nature de la société, plus commun que le précédent, admet à la vérité, selon la narration biblique, l'existence de la société domestique comme primitive et naturelle ; mais pour passer de là à la société civile, et expliquer la formation de celle-ci, il recourt à un pacte conclu entre tous les hommes, pacte sans lequel les partisans de ce système ne conçoivent pas la possibilité d'établir le lien social, ni de constituer l'autorité publique. Malgré leurs divergences nombreuses dans l'application de ce pacte, tous s'accordent sur ce principe qui est la base de leur système erroné : savoir que *personne ne peut être obligé sans son consentement* (1). Partant de là, ils ne sauraient comprendre comment les hommes, égaux et réciproquement indépendants selon le droit de la nature, pourraient être privés de cette indépendance autrement que par l'effet d'une convention qu'ils appellent le *contrat social ;* parce qu'il est censé donner naissance à la société pu-

(1) « En quelque état que l'homme se trouve, dit Spédaliéri, si cet état est conforme à sa nature, il faut qu'il s'y trouve par son consentement et par sa volonté. » — Voyez Taparelli, § 571.

blique. Les uns proposent cette explication comme historique, quoique jamais, ainsi que l'avoue Puffendorf, on n'ait pu montrer le titre de ce prétendu contrat. D'autres, avec Spédaliéri, le regardent comme une simple hypothèse nécessaire pour rendre philosophiquement raison de l'autorité et de la dépendance qui existent dans la société, tout en reconnaissant qu'elle n'a jamais été réalisée.

Pour nous, il nous semble peu philosophique de faire reposer des droits réels et concrets sur une hypothèse dépourvue de toute réalité. Que sera-ce donc si on démontre, comme nous le ferons bientôt, que celle-ci n'est pas seulement fictive, mais encore impossible. Nous traiterons plus amplement du contrat social lorsque nous examinerons l'origine de la société civile en particulier. Ce que nous venons de dire suffit pour le moment. Nous allons réfuter brièvement la supposition de l'état sauvage primitif du genre humain, et l'erreur que Hobbes en a déduite : ce sera l'objet des propositions suivantes.

PROPOSITION I.

L'état naturel de l'homme n'est point un état solitaire et semblable à celui des animaux ; mais l'état de société, au moins domestique.

314.—*Preuve.* On ne peut regarder comme naturel à l'homme que l'état dans lequel ses facultés peuvent acquérir un développement convenable, et où il peut atteindre la fin à laquelle le Créateur l'a destiné. Or cela lui est impossible dans l'état de vie sauvage imaginé par les

sophistes. Cet état n'est donc pas l'état naturel de l'homme.

Preuve de la mineure. 1° A ne considérer que les seules exigences de la vie corporelle et animale, l'homme enfant ne peut la conserver sans l'assistance de ses parents pendant plusieurs années, ce qui suppose déjà une société assez durable ; car on ne peut prendre au sérieux, comme base d'un système philosophique, le mythe de la louve de Romulus. — Au point de vue de la vie intellectuelle, l'état dans lequel on suppose que l'homme devenu adulte a vécu longtemps l'assimile à peu près aux animaux ; car il y aurait été sans loi, sans bien moral, privé du langage et presque sans usage de la raison. En effet, cette hypothèse admise, il n'aurait pu, moralement du moins, inventer le langage (1) ni développer suffisamment sa raison, surtout dans l'ordre moral, pour vivre comme il convient à un être intelligent. Car, quoique l'on puisse penser de la puissance physique et absolue de l'homme, isolé dès l'enfance, à développer sa raison, les philosophes qui font plus de fonds sur le sens commun et l'expérience que sur les théories purement spéculatives, s'ac-

(1) Voyez P. Dmowski, *Psycolog.*, § 55. — P. Taparelli, *Essai sur le droit naturel,* livre I, § 580. — De Bonald, *Recherches philosophiques,* tom. I, chap. 11. — Balmès, *Philos. fondam.*, livre X, chap. 17. — De Maistre, *Soirées, entretiens,* 11 *et passim.*

Rousseau lui-même, qui penche vers l'opinion contraire, après avoir exposé et discuté les difficultés qu'elle présente, fait cet aveu remarquable : « Quant à moi, dit-il, effrayé des difficultés » qui se multiplient et convaincu de l'impossibilité presque dé- » montrée que les langues aient pu naître et s'établir par des

cordent généralement à reconnaître que cette puissance ne mène pas loin au point de vue moral et pratique. Ce n'est pas lui faire tort que de la comparer au pouvoir physique que possède un sauvage de la Cafrérie de produire un chef-d'œuvre égal à l'Iliade, puisqu'il a comme Homère un esprit pour penser et des doigts pour écrire. On ne doit pas, du reste, s'étonner de cette impuissance morale pour l'homme d'acquérir son développement normal dans un état qui est contre sa nature et qui n'entre pas dans le plan du Créateur par rapport à lui. Il est donc vrai que la nature de l'homme et les conditions de sa vie, tant animale que raisonnable, exigent l'existence d'une société qui le nourrisse et l'instruise.

2° L'homme, comme on l'a vu au livre I, a été créé pour glorifier son auteur par la connaissance et l'amour et en menant une vie raisonnable et morale. Or c'est ce qu'il ne pourrait faire dans l'hypothèse que nous combattons, puisqu'il y serait privé de cette vie morale et raisonnable, et qu'il ne pourrait même y parvenir dans l'isolement complet où on le suppose. En effet, quoique dans son état *natif*, qu'il ne faut pas confondre

» moyens purement humains, je laisse à qui voudra l'entre-
» prendre la discussion du difficile problème; lequel a été
» le plus nécessaire de la société déjà liée à l'institution des
» langues, ou des langues déjà inventées pour établir la
» société. » — *Discours sur l'origine de l'inégalité*, page 253.
— Voyez aussi Cicéron, *Tuscule*, 1, 25, et Platon, dans le *Cratyle*, qui regardent la première imposition des noms comme une œuvre surpassant la puissance de l'homme et qui demande la sagesse divine.

avec son état *naturel* (1), c'est-à-dire au moment de sa naissance, l'homme n'ait ni l'usage de sa raison, ni aucune relation sociale active, il peut y arriver en vertu de la perfectibilité qui lui est naturelle, et atteindre ainsi sa fin. Mais il faut pour cela qu'il soit aidé par ses semblables; tel est l'ordre de la Providence, comme le montre l'expérience de chaque jour : il lui est donc naturel de vivre en société. — V. S. Th., *de veritate*, q. IX, a. 1; q. XIV, a. 10; q. XVIII, a. 4.

Il eût été vraiment bien peu digne de la sagesse divine de jeter sur la terre cette noble créature pour y mener pendant plusieurs générations la vie des brutes, *observant les animaux,* comme le dit Rousseau, *imitant leur industrie et s'élevant ainsi jusqu'à l'instinct des bêtes,* pour arriver enfin, après des siècles, à la vie raisonnable. C'est donc une absurdité de nous présenter une si misérable condition comme l'état naturel de l'homme (2).

(1) « *Naturale est, non id solum quod inest homini dùm nascitur, verùm id etiam ad quod, naturâ duce fertur velut ad bonum naturæ congruens.* » Gerdil, *Œuvres,* tome VII, page 37. — Ces paroles sont la réfutation du paradoxe de Puffendorf, qui dit (liv. II, ch. 11, § 2) : « Pour se former une juste idée de » *l'état de nature considéré purement et simplement en lui-même,* » figurons-nous un homme tombé, si j'ose ainsi dire, des nues, » et entièrement abandonné à lui-même; qui, ayant les qualités » de son esprit et de son corps aussi bornées qu'on les voit » aujourd'hui lorsqu'elles n'ont pas été cultivées, ne soit ni » secouru par ses semblables ni favorisé d'un soin extraor- » dinaire de la divinité. »

(2) Voyez Finetti, *Juris nat. et gent.,* L. V, C. 4. — « Cet état » primitif, dit Rousseau, ne peut plus subsister, et le genre » humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être. » *Contrat*

315. — COROLLAIRE. — « La sociabilité est donc une propriété essentielle à la nature humaine, attestée par le penchant qui porte l'homme à former avec ses semblables différentes espèces de sociétés. »

Aussi l'homme, essentiellement destiné à la société, s'y trouve-t-il nécessairement de fait, toutes les fois qu'il entre en relation avec d'autres hommes. Or, il est impossible qu'il n'ait pas de ces relations; mais leur mode particulier n'est pas toujours déterminé par la nature. Il y a donc dans toute société existante deux éléments différents : l'un universel, venant de la nature même; l'autre particulier, déterminé par les actions accidentelles de l'homme. Ainsi l'origine de la société prise en général vient de la nature de l'homme et des nécessités qu'elle entraîne; mais les sociétés particulières naissent des faits, comme nous le verrons plus loin (1).

social, L. I, C. 6. — Ainsi le genre humain périrait s'il vivait selon sa nature! Voilà certes une plaisante philosophie! Ce fut cependant celle de tout le XVIII[e] siècle, singulièrement favorisée par l'hypothèse Cartésienne de l'homme isolé et tirant de lui seul, par sa propre énergie, tout le système de ses connaissances; celle de l'invention du langage, développée par Condillac comme un des principaux moyens de la transformation qui éleva l'homme de la condition bestiale à la vie de l'intelligence, ne lui est pas moins favorable. Certes M. de Bonald a rendu un grand service à la cause de la vérité en attaquant ces chimères; et on peut bien après cela lui pardonner d'avoir outré quelquefois dans l'expression la portée des arguments qu'il leur opposait, et d'être ainsi tombé dans certaines inexactitudes, que du reste il corrige presque toujours ailleurs.

(1) Voyez Haller, *Restauration de la science politique*, chap. III à XII, *passim*.

L'histoire confirme ce que nous avons dit, puisqu'il n'y a pas de nation si barbare où l'on ne trouve l'usage de la raison et du langage, certaines notions morales, la société domestique, et même, si le nombre des familles est suffisant pour cela, quelque ébauche au moins de la société civile, suffisante pour constituer la tribu. Or on doit reconnaître comme naturel au genre humain ce qui se retrouve chez tous les peuples. Que devient alors l'hypothèse d'un état sauvage et bestial, que certains poètes et philosophes n'ont pas rougi de nous assigner comme notre condition primitive et naturelle.

PROPOSITION II.

Le système de Hobbes, qui affirme que l'état naturel de l'homme est la guerre de tous contre tous, est absurde, et les fondements sur lesquels il l'appuie sont faux.

316. — *Preuve de la première partie.* 1° L'expérience montre que la similitude est une source d'amour et que, par conséquent, les hommes dont la nature est semblable sont naturellement portés à s'aimer plutôt qu'à se combattre. *Omne animal diligit simile sibi. Sic et omnis homo proximum sibi* (1), dit l'Esprit-Saint; et Cicéron, un payen, dit de son côté : *Naturâ propensi sumus ad diligendos homines* (2). — D'ailleurs toutes choses tendent à la paix, et les hommes comme les autres créatures. *Quid enim bella*

(1) *Eccli.*, C. XIII.

(2) *De legib.*, L. II. — V. S. Thom., 1, 2, q. 27, a. 3.

quærunt et dissensiones, dit S. Augustin, *non desiderant nisi pacem quam se habere non exitimant.* Et en effet, les livres saints nous montrent à l'origine, chez nos premiers parents, l'amour et la concorde, qui ne furent troublés qu'accidentellement, plus tard, dans leur famille. Ces dispositions bienveillantes sont donc les plus naturelles.

2° On ne peut appeler naturel un état violent, dont la permanence entraînerait la ruine totale de l'espèce humaine; or tel serait cet état de guerre universelle. C'est donc avec raison que S. Augustin dit : *Sicut est quædam vita sine dolore, dolor autem sine aliquâ vitâ esse non potest, sic est pax quædam sine ullo bello ; bellum verò esse sine aliquâ pace non potest* (1). La paix est donc l'état naturel de l'homme, et la guerre n'est pour lui qu'un état accidentel.

3° Le système de Hobbes suppose nécessairement que l'homme est un être féroce, avide de nuire, audacieux contre tous les dangers, sans aucune inclination pour la société, et enfin n'ayant nul besoin du secours d'autrui. Mais l'expérience nous montre en lui des dispositions toutes contraires ; car la plupart des hommes sont d'un caractère doux et paisible, fort éloigné de chercher querelle aux autres. Ils sont même communément timides, et n'affrontent le danger que quand la nécessité ou la crainte d'un plus grand mal les y pousse. L'état dans lequel l'homme fait son entrée dans ce monde, faible, nu, sans armes pour se défendre, montre assez qu'il n'est point destiné par la nature au même

(1) *De civitate Dei*, L. XIX, cap. 13.

genre de vie que les animaux qu'elle a directement pourvus de tout ce qui leur est nécessaire; tandis que l'homme doit le recevoir de la société. Aussi est-il porté vers elle par ses inclinations comme par ses besoins. Il est donc manifeste que son état naturel n'est pas la guerre de chacun contre tous.

Preuve de la seconde partie. Les fondements sur lesquels Hobbes s'appuie ne sont pas moins faux que son système. Car c'est d'abord la volonté de se nuire mutuellement qu'il suppose en tous les hommes, tandis que l'expérience montre au contraire que tous ceux dont la nature n'a pas encore été dépravée par le vice sont plutôt enclins à la bienfaisance.

C'est, en second lieu, les semences de discorde qui naissent des passions. Mais de fait c'est du péché originel qu'elles proviennent, et non de la nature primitive de l'homme. Puis, dans cet état même de dépravation, les inimitiés qui en naissent sont accidentelles et non générales. Elles suffisent, il est vrai, pour obliger l'homme à se prémunir contre les attaques : mais ces mesures de prudence n'autorisent point à le représenter comme porté à la guerre par son inclination. Le troisième et principal fondement de Hobbes, c'est le droit qu'il attribue à tous sur toutes choses et qu'il expose ainsi : « La nature, dit-il, a donné un droit à » tous sur toutes choses, c'est-à-dire que, dans l'état » purement naturel, et avant que les hommes se fussent » liés réciproquement par aucun pacte, il était permis » à chacun de faire tout ce qu'il voulait envers et contre » tous, de s'emparer et de jouir de tout ce qu'il pou-

» vait prendre, et de dire de toutes choses : *ceci est à* » *moi* (1). » On voit, en effet, que la discorde universelle est la suite d'un pareil principe; mais celui-ci est plein d'absurdités et de contradictions. Car plusieurs personnes ne peuvent avoir à la fois des droits contradictoires sur la même chose : il n'a donc pu exister au commencement d'autre communauté que la négative; ou, si l'on veut supposer une communauté positive, elle eût nécessairement entraîné la subordination des droits qui a lieu aujourd'hui entre des associés. En outre, ce droit sur toutes choses aurait dû être accordé à l'homme par quelqu'un, et Dieu seul, qu'il faut reconnaître sous ce nom de *nature*, pouvait le donner. Or sa bonté, sa sagesse et sa providence lui interdisaient également la concession d'un tel droit, qui aurait bouleversé toute la loi naturelle et laissé l'homme sans autre règle morale que la force; le système de Hobbes est donc absurde à tous les points de vue.

ARTICLE II

DE LA NATURE DE LA SOCIÉTÉ EN GÉNÉRAL.

317. — Avant d'expliquer les droits et les devoirs de l'homme vivant en société avec ses semblables, il est nécessaire de reconnaître ce que c'est que cette société, et quels sont les principes d'où dépend son existence. Or toute société se compose de deux éléments principaux : une multitude d'hommes réunis,

(1) Hobbes, *Du citoyen*, ch. I, § 10. Ce paradoxe a été renouvelé chez nous par *Caius Gracchus* Babœuf (c'est ainsi qu'il se nommait lui-même), précurseur de nos communistes.

qui en sont comme la *matière*, et une force *unitive*, qui donne l'unité à cette multitude et qui est comme la *forme* de cette société. Celle-ci ne consiste donc pas seulement en un certain nombre d'êtres rassemblés dans un seul lieu; et nul ne s'aviserait de dire que les arbres d'une forêt forment une société. Elle suppose des êtres intelligents, et de plus, rattachés les uns aux autres par un lien qui mette l'unité dans leur multitude. Sans ce lien on aurait la *pluralité* des individus, mais non leur *association*. Lui seul la forme par l'unité qu'il met dans cette pluralité, en offrant un objet commun à leurs intelligences et à leurs volontés. Car lorsqu'un bien présenté par l'intelligence apparaît à plusieurs comme désirable, ils s'accordent tous à le rechercher, et son acquisition, devenue pour eux un but commun, établit une unité morale entre ces personnes, quoiqu'elles restent physiquement distinctes.

L'idée de société renferme donc essentiellement l'unité de fin, provenant de l'unité de connaissance, et produisant à son tour l'union des volontés. Outre l'objet commun, elle exige aussi une intention commune, ou une conspiration pour atteindre le but au profit de tous. Il ne suffirait pas que chacun la recherchât pour son propre compte par une intention semblable à celle des autres, mais qui ferait abstraction de leur avantage; car c'est la communauté, et non la simple similitude d'intention qui forme le lien social; et la société consiste formellement dans l'union morale qu'il produit. Mais dans l'état présent, où l'homme ne possède pas encore le bien qu'il recherche par dessus tous les

autres, la félicité, il doit acquérir par des efforts multipliés presque tout ce qu'il désire, en disposant certains moyens pour arriver à ses fins, ce qui exige le plus souvent l'application de ses forces organiques pour l'exécution de ses volontés. L'union des forces et l'emploi des moyens extérieurs sont donc une conséquence naturelle de l'union des volontés pour conduire les hommes à la réalisation du but qu'ils se proposent.

On peut, d'après ce qui précède, déterminer la notion générale d'une société quelconque, et donner en même temps la définition de la société humaine, la société en général est *l'union des êtres intelligents qui conspirent et s'accordent dans l'amour d'un bien que tous connaissent*. Cette définition renferme la société des Saints, qui ne cherchent plus le bien dont ils jouissent, mais qui sont heureux de sa connaissance et de son amour, et qui veulent que cette béatitude leur soit commune, ce qui forme une union très-étroite entre leurs volontés. — La société humaine sur la terre est *une réunion d'hommes qui conspirent à la poursuite d'un bien connu et communément voulu d'eux tous.*

Il existe une société universelle de ce genre qui, ayant pour fin la recherche de la félicité, s'étend à tous les hommes, et peut s'appeler purement et simplement la *société humaine*. Il existe en outre beaucoup de sociétés particulières, ayant pour objet la recherche de quelque bien spécial, et qui sont restreintes à un certain nombre d'hommes.

Pour éclaircir encore davantage ce point fondamental et mieux préciser la nature de l'être social, tel qu'il

existe entre les hommes, nous allons réunir ces deux définitions en une seule, dans la proposition suivante.

PROPOSITION

Toute société humaine est la conspiration et l'accord de plusieurs hommes dans des efforts communs pour obtenir un bien connu et voulu de tous, ou dans la communication mutuelle d'un bien déjà possédé.

318. — *Explication.* L'intelligence de cette définition est facile, d'après ce que nous avons dit. Sa première partie s'applique aux sociétés de la vie présente, où nous cherchons le bonheur; la seconde, à la vie future, où il n'est plus question de faire des efforts pour l'acquérir, mais d'en jouir en commun. Elle exprime tout ce qui est requis pour la société, savoir : une multitude d'êtres intelligents, leur unité et leur conspiration dans la poursuite d'une fin commune par les facultés propres à ces deux êtres. Aussi peut-on en déduire facilement les quatre éléments de toute société : 1° l'unité de fin, comme principe extrinsèque; — 2° l'harmonie ou l'unité morale des intelligences ; — 3° la concorde des volontés comme principe intrinsèque ; — 4° enfin la coordination des moyens comme complément nécessaire pour obtenir la fin, et sans lequel les autres éléments et la société elle-même demeureraient inutiles.

319. — La nature de la société étant ainsi connue, il est facile de déterminer ce qui constitue son *bien* et sa *perfection.*

1° Le bien de la société, ou bien *social*, est l'objet vers lequel la société tend par sa nature.

2° La perfection d'une société peut être considérée du côté de ses principes intrinsèques, qui déterminent le degré d'excellence que possède chaque société dans son genre, ou du côté de son principe extrinsèque, c'est-à-dire de sa fin.

Sous le premier rapport, sa perfection est l'aptitude plus ou moins grande qu'elle a pour obtenir sa fin. Or, comme l'union des êtres qui la composent est le principe fondamental de cette aptitude, la première et la plus essentielle perfection d'une société, c'est son unité, dont les degrés divers diversifient aussi la perfection de la société elle-même. — Sa seconde perfection est l'efficacité des moyens qu'elle emploie dans la poursuite du bien social. — La troisième enfin consiste dans la plénitude de la possession que l'on peut obtenir de ce bien.—Sur la terre, nulle société ne peut atteindre cette perfection que d'une manière incomplète et relative qui renferme des degrés innombrables.

Sous le rapport de la fin, la perfection, ou pour mieux dire la dignité, de chaque société dépend de l'excellence et de l'universalité du bien auquel elle tend. Ainsi la société religieuse est bien plus excellente qu'une société commerciale.

La multitude plus ou moins grande des membres qui composent une société lui donne aussi une certaine perfection accidentelle, à cause de l'efficacité plus grande qui en résulte pour son action, et parce que le bien qu'elle poursuit étant communiqué à un plus grand nombre de personnes, devient en fait plus universel.

320. — L'effet de toute société spéciale est de con-

firmer par une sanction précise, de déterminer plus clairement, et même de modifier en certains points les relations naturelles que les hommes ont entre eux, en vertu de la société humaine générale, relations qui se résument dans l'amour du prochain et dans l'obligation de lui vouloir le même bien que l'on se veut à soi-même. Cette base de toute union entre les hommes doit être respectée dans chaque société particulière, de sorte que les associés ne se regardent pas réciproquement comme de simples moyens d'arriver à leur but. C'est là la différence qui existe entre la propriété, où l'on ne cherche que son utilité propre, et la société, où l'on doit tendre au bien commun de tous, laissant à chacun la qualité de fin ou la dignité personnelle que lui assure l'ordre essentiel. C'est ce qui rend illicite, comme nous l'avons vu, l'espèce de servitude qui n'a pas seulement pour objet le travail de l'esclave, mais qui, le privant de sa dignité personnelle, le réduit au rang des bêtes de somme et en fait une *chose* proprement dite. L'égoïsme individuel n'est donc pas, comme le prétendent les utilitaires, le fondement de la société, qui ne peut au contraire exister que par un sacrifice quelconque de l'individu. Aussi, plus on voit disparaître ce sacrifice, plus la société redevient barbare et tend à sa propre dissolution ; tant il est vrai que le lien social est avant tout l'amour de nos semblables. Comme le bien que nous devons souhaiter aux autres est surtout le bien honnête, toute société doit avoir en vue les règles de l'honnêteté et y demeurer soumise, sans quoi elle ne peut être pour l'homme un véritable bien.

321. — La société, considérée comme ayant des droits et des devoirs, est regardée aussi comme formant un être spécial que l'on appelle une personne morale ou *juridique*, parce que ses membres, devant unir leurs volontés et leurs efforts, sont à bon droit réputés un sujet moralement un, malgré leur multiplicité physique. Cette personne morale peut avoir des droits et des devoirs, non seulement à l'égard des personnes semblables, c'est-à-dire des autres sociétés; mais encore à l'égard des membres qui la composent, et qui, étant tous des êtres raisonnables, sont individuellement capables de droit et d'obligation. Telle est la source de beaucoup de droits et de devoirs réciproques entre les associés privés et les supérieurs qui représentent toute la société et qui doivent procurer son bien en exigeant de chaque particulier des actes par lesquels il est tenu d'y contribuer. Ces relations constituent le droit social en tant qu'il est distinct du droit individuel.

On peut déduire de ce qui précède les corollaires suivants.

322. — COROLLAIRE I. — « La société humaine tend par elle-même indéfiniment au progrès de son unité, de son étendue et de son développement, selon la loi naturelle de tout être qui le pousse vers sa propre perfection, avec subordination toutefois à l'ordre de la perfection universelle. »

Néanmoins, vu les conditions dans lesquelles se trouve l'humanité sur la terre, cette tendance rencontre beaucoup d'obstacles qui ne lui permettent pas d'at-

teindre l'unité pleine et la perfection rêvées par les socialistes et les partisans du progrès humanitaire. Ceux-ci ont abusé du principe que nous énoncions tout-à-l'heure, en l'exagérant et en en faussant l'application, comme il arrive dans toute erreur, qui n'est jamais qu'une vérité dont on abuse et dont on se sert pour faire adopter le faux que l'on y mêle.

323. — COROLLAIRE II. — « La société est un moyen de parvenir au bien; mais elle n'est pas en soi la fin de la nature humaine. »

324. — COROLLAIRE III. — « Toute société humaine renferme un élément matériel, puisque l'homme est composé de corps et d'âme. »

Elle ne peut donc, pas plus que l'individu, exister hors de l'espace, et il lui faut un lieu où elle puisse être reçue.

325. — COROLLAIRE IV. — « L'association augmente les forces de l'individu, tant pour connaître par l'union des intelligences, que pour vouloir par celle des désirs, et surtout pour exécuter par le concours des forces. »

Celui donc qui veut perfectionner ses facultés et en obtenir de meilleurs résultats doit s'associer aux autres. Ainsi, par exemple, on voit que l'homme ressent une plus grande sécurité dans la certitude qu'il a de beaucoup de vérités, lorsqu'il en trouve une semblable dans la société où il vit. Cet avantage de la vie sociale est la source de cette inclination universelle et naturelle qui porte l'homme à former diverses sortes de sociétés, et qui l'a fait appeler *un animal sociable*.

326. — COROLLAIRE V. — « L'obligation morale étant le lien propre et légitime de la volonté humaine, elle est aussi le lien propre de toute société qui, sans elle, ne peut offrir ni sécurité, ni stabilité ; quoique les volontés humaines puissent être quelquefois liées d'une manière accidentelle et passagère par quelque autre principe, comme la force et l'intérêt personnel. »

C'est ce qui fait que toute société a pour base l'ordre moral, lors même que son objet est un bien purement matériel.

PROPOSITION II.

Le principe de la sociabilité et le fondement de toute société humaine est la loi de l'amour du prochain, ou l'obligation radicale de vouloir sa félicité et de lui faire du bien selon son pouvoir.

327. — *Preuve.* La société humaine, comme on vient de le dire, repose sur l'ordre moral. Il en résulte que la première (1) obligation de cet ordre, ou l'amour du prochain, est aussi la base de la société et la source des devoirs et des droits qu'y produisent les rapports mutuels nés de toute association. Tel est le principe des devoirs dits d'humanité, qui obligent chacun à la justice et à la bienveillance envers les autres, en tant que tous étant destinés à la même fin par la volonté de Dieu, doivent, en vertu de cette volonté, vouloir cette fin pour eux et pour leurs frères, et aider ceux-ci à

(1) Nous disons la *première* obligation, parce qu'ici nous ne considérons que les rapports mutuels des hommes, et nous faisons abstraction, en la présupposant, de l'obligation encore plus fondamentale qui les lie tous envers Dieu.

l'atteindre, autant qu'ils le peuvent, sans un grand dommage pour eux-mêmes. On voit comment ce seul fait d'une destinée commune forme une société universelle de toute la famille humaine, en dirigeant vers une même fin les connaissances, les volontés et les forces de tous, et en établissant entre eux une certaine communication des moyens de l'atteindre. De sorte que l'on peut dire non seulement que l'homme est *sociable*, mais encore qu'il est de fait *associé* ou engagé dans cette société universelle dont la fin se subordonne comme autant de moyens toutes les associations particulières. C'est là cette société que l'on appelle par excellence *la société humaine,* à cause de sa généralité, et parce que sa fin, la béatitude, est le bien universel de tout le genre humain.

Cette société, il est vrai, ne peut être réduite en acte extérieur qu'autant que plusieurs hommes se trouvent de fait en rapport de quelque manière. Mais dès que cette condition est remplie, il ne s'agit plus pour ces hommes, comme plusieurs l'imaginent, de former entre eux une société par des pactes, mais bien de remplir les devoirs de la société préexistante que la nature même ou l'ordre divin avaient déjà établie entre eux. Or, si la société ne naissait que d'un pacte, comme le pensent ces philosophes, les devoirs d'humanité n'existeraient point antérieurement à ce pacte, tandis que dans la réalité il en est tout autrement. Supposons par exemple deux hommes se rencontrant dans un désert, avant toute convention ils sont déjà obligés de se vouloir du bien, de se communiquer les connaissances néces-

saires pour protéger leur vie dans cette solitude, et de s'aider dans ce but par des secours mutuels, ce qui constitue précisément la nature de la société. Ils peuvent en outre, il est vrai, former une association libre et conventionnelle pour se procurer des biens moins nécessaires, par exemple la société conjugale, s'ils diffèrent de sexes, une société de service, si l'un peut offrir à l'autre une compensation suffisante pour en obtenir des travaux qui ne lui sont point dus. On voit en quoi diffèrent, à raison de leur origine, la société humaine universelle et les sociétés particulières qui sont entées sur elle. Toutefois celles-ci mêmes ne naissent pas toujours d'un pacte; elles doivent souvent leur origine à un fait qui n'est pas libre, comme la société paternelle, à la naissance. Néanmoins il faut toujours, pour les constituer, sinon un *contrat*, du moins un *fait* de l'homme; tandis que la simple société humaine existe *à priori* par cela seul que plusieurs hommes se rencontrent. Ainsi elle existait entre Adam et Eve dès le premier instant de leur vie et avant même que Dieu les eût unis par le mariage.

De la justice et de la bienveillance, devoirs généraux de cette société humaine, découlent les devoirs des sociétés particulières, qui n'en sont que des applications appropriées à la fin de chaque société. C'est ainsi par exemple que les devoirs du mariage dérivent de la fin de cette association, qui est la naissance et l'éducation des enfants; les devoirs de la société civile, du but qu'elle se propose, qui est de procurer à ses membres la paix, la sécurité et les commodités de la vie.

328. — COROLLAIRE I. — « La société humaine est donc naturelle par excellence, puisqu'elle est uniquement l'œuvre de la nature; mais elle n'est pas la seule qui mérite ce titre ».

On doit aussi appeler *naturelle* toute société qui dérive nécessairement des conditions propres au genre humain et qui est nécessaire à l'existence de celui-ci, lors même que l'établissement de cette société exigerait un fait libre ou même un pacte. Telles sont les trois espèces de société domestique et même la société civile, comme on le verra plus tard.

On appelle au contraire *factices* ou *artificielles* les sociétés dont la fin est moins nécessaire et moins universelle, et dans la formation desquelles les pactes libres jouent un plus grand rôle. Or, outre la société humaine universelle, plusieurs autres sont nécessaires ou du moins très-utiles à l'homme. La preuve de cette assertion résulte tant de l'inclination générale et puissante qui porte les hommes à s'associer ensemble, que des divers besoins auxquels ils ne peuvent pourvoir autrement; comme sont l'alimentation du genre humain, sa sécurité et tant de choses utiles à la commodité de la vie qui sont le fruit de diverses opérations dans lesquelles le concours d'un grand nombre de forces est nécessaire.

329. — COROLLAIRE II. — « Il résulte de ce qui a été dit ci-dessus que tous les devoirs de l'homme envers ses semblables naissent de quelque association mutuelle et sont fondés sur une société; par exemple les devoirs d'humanité sur la société humaine.

En effet, de même qu'un homme qui existerait seul n'aurait pas d'obligation actuelle à remplir envers les autres ; de même aussi plusieurs hommes, quoiqu'existant ensemble, demeureraient entièrement étrangers les uns aux autres et sans devoirs réciproques, s'ils n'avaient nulle fin commune, ni par conséquent aucune nécessité d'unir leurs volontés et leurs forces pour l'atteindre. Il ne pourrait alors exister entre eux que des rapports purement matériels. Il n'y a donc point proprement entre les hommes de relation morale qui soit tout-à-fait *extra-sociale*. Si l'on donne ce nom à quelques-unes, ce n'est que relativement à telle société secondaire dont elles sont indépendantes; mais toutes sont comprises au moins dans la société universelle du genre humain.

Comme les devoirs, les droits, qui leur sont corrélatifs, naissent aussi de la société ; car, par là même que je suis tenu à quelque chose envers un autre, celui-ci a droit de l'exiger de moi. Telle est la source des droits sociaux et de la justice sociale, qui consiste à établir dans chaque société l'équilibre des droits et des devoirs.

Les deux règles fondamentales de cette justice sociale sont d'une part l'égalité spécifique des hommes, qui exige qu'ils soient traités de la même manière dans tout ce qui tient aux droits de l'humanité prise abstractivement, comme ils l'ont été par le Créateur dans la production de leur nature spécifique ; — d'autre part, la disparité individuelle de ces mêmes hommes qui, à part les qualités constitutives de leur espèce, diffèrent en toutes choses, âge, forces, industrie, vertu, génie, etc. Ce qui met aussi une extrême disparité

dans les droits et les devoirs qui découlent de ces diverses conditions. Sous ce rapport, la justice demande donc une égalité non physique et absolue, mais seulement relative et proportionnelle, comme on l'a expliqué plus haut (257). Les applications innombrables et si diverses de la justice sociale reposent toutes sur cette double base.

PROPOSITION III

Il n'est pas vrai que l'existence de toute société dépende de la libre volonté de l'homme.

330. — *Preuve.* Cette assertion est une conséquence naturelle de ce que nous avons dit jusqu'ici. Car l'homme, par cela seul qu'il existe avec ses semblables, est, bon gré, mal gré, leur associé. Il fait partie de cette société universelle et nécessaire dont les obligations, sources de toutes les autres, imposent par conséquent, du moins en germe, à la volonté humaine, de nombreux liens indépendants de sa liberté, comme on l'expliquera plus loin. Ainsi, par exemple, quoiqu'il soit libre à l'homme de ne pas contracter mariage, s'il le fait, il se trouvera soumis par là, même malgré lui, à plusieurs obligations déterminées par la fin particulière de cette alliance et fondées en dernière analyse sur la société humaine universelle. Cela paraît encore plus évidemment dans la société paternelle, où l'enfant se trouve assujetti à toutes les obligations filiales, sans qu'aucun exercice de sa liberté ait concouru à le mettre dans cette situation.

Il est bien vrai que le concours de la volonté hu-

maine est nécessaire à la constitution comme aux opérations de la société, qui ne serait sans cela qu'une collection matérielle de machines; car l'homme, agent moral et libre, ne peut rien faire d'une manière conforme à sa nature raisonnable sans l'intervention de sa volonté et de son libre arbitre. Mais il ne s'en suit pas qu'il puisse moralement (il ne s'agit pas ici du pouvoir physique) renoncer à la société, que la nature elle-même a formée avant toute action de sa part, ni se soustraire aux obligations qu'elle impose. Lors donc que les philosophes parlent de l'indépendance primitive et naturelle de l'homme, si l'on prenait ces paroles en un sens absolu, comme si l'homme avait jamais existé sans aucun lien social, ce serait une supposition très-fausse et très-pernicieuse. Cela ne doit s'entendre que relativement à certaines sociétés particulières, dont la formation demande le libre consentement de l'homme. Nous examinerons plus loin si la société civile, que ces philosophes ont surtout en vue lorsqu'ils parlent ainsi, est réellement une association arbitraire de ce genre.

ARTICLE III

DIVISION DE LA SOCIÉTÉ.

331. — La société peut se diviser de plusieurs manières, et d'abord en *naturelles* et *artificielles*.

La société peut être appelée *naturelle* dans un sens strict ou dans un sens plus large. Au sens le plus rigoureux : 1° on n'appelle naturelle que la société formée par la nature seule, sans aucun fait humain, présent ou passé, ce qui ne convient qu'à la société

universelle du genre humain, constituée de fait dès que plusieurs hommes existent en même temps.

2° Dans un sens plus large, mais néanmoins très-vrai, on appelle naturelles toutes les sociétés qui sont nécessaires au genre humain et qui reçoivent de la nature même leurs règles principales, lors même qu'elles supposeraient quelque fait ou quelque pacte de l'homme pour s'établir entre certaines personnes déterminées. Telles sont la société conjugale, qui suppose le contrat de mariage, et plus encore la société paternelle, qui suppose le fait de la naissance. Il semble qu'il faille comprendre aussi dans cette classe la société civile, que la condition du genre humain lui rend nécessaire, et qui, une fois établie (quoi qu'il en soit de la nécessité d'un contrat pour sa première formation), englobe sans consentement préalable tous ceux qui naissent dans son sein. D'ailleurs, elle reçoit de la nature même ses lois fondamentales, comme l'avoue Rousseau par ces paroles : « Si le législateur, se trompant d'objet, » établit un principe contraire à celui qui résulte de la » nature des choses, l'Etat sera agité jusqu'à ce qu'il » soit détruit et que l'invincible nature ait repris son » cours. »

On appelle *artificielle* ou arbitraire une société que la nature humaine n'exige pas de soi, quoiqu'elle puisse en tirer quelque avantage pour sa perfection. Telles sont les sociétés formées pour la culture des sciences et des arts, pour le négoce ou l'industrie, et qui ont pour résultat de rendre la vie des hommes plus agréable et plus commode. Les règles de ces sociétés dépendent

presque toutes du libre arbitre de l'homme, à la seule condition qu'elles respectent l'ordre moral.

332. — II. Les sociétés se divisent en *nécessaires* et *libres* : distinction qui rentre presque dans la précédente quant au genre humain, mais qui n'est pas tout-à-fait la même par rapport aux personnes particulières. Ainsi, la société humaine universelle est absolument nécessaire à tous, tandis que la société conjugale, si naturelle qu'elle soit, demeure libre pour chacun. Tous ont dû nécessairement naître et vivre quelque temps dans la société domestique; mais aucun homme devenu adulte n'est tenu, régulièrement parlant, à fonder en se mariant une nouvelle société de ce genre. Les sociétés artificielles sont de soi purement facultatives pour tout le monde. — Quant à la société civile, les jurisconsultes en parlent diversement, et peut-être leur dissentiment est-il plus dans les mots que dans le fond des choses. En effet, il est certain que de soi chacun peut se retirer dans un désert et y mener une vie solitaire pour une fin honnête, telle par exemple que la perfection de la vie contemplative, quoique ce fût un désordre s'il le faisait sans raison légitime, parce que cela ne s'accorde guère avec les inclinations naturelles de l'homme, ni avec les besoins de sa vie morale et physique. D'où il résulte que si l'homme n'est pas porté à ce genre de vie par une inspiration divine, et s'il n'y est pas soutenu par un secours surnaturel, il prive ses semblables des avantages qu'il peut leur procurer, et se nuit beaucoup à lui-même. C'est un adage confirmé par l'expérience, que l'homme qui vit dans la solitude

y devient un ange ou une bête. Aussi la vie entièrement érémitique est-elle une exception très-rare.

Mais enfin, lorsqu'elle se rencontre, quelle est la véritable situation d'un tel ermite par rapport à la société? D'abord il continue à faire partie de la grande société humaine *in habitu*, comme l'on dit, c'est-à-dire par une qualité qui subsiste en lui, quoiqu'elle n'ait pas son application actuelle, faute d'occasion. Pour la société civile, il a dû y vivre antérieurement, au moins pendant les années de l'enfance, et si d'autres hommes venaient à se rencontrer avec lui au désert, il rentrerait par ce seul fait dans une grande partie des engagements de cette société. On peut donc dire que pour lui ces liens civils ne sont pas rompus, que l'application seulement en est suspendue faute de matière, et qu'il demeure réellement citoyen *in habitu*.

Cela est encore plus vrai des religieux qui vivent, non dans le désert, mais réunis dans les monastères bâtis sur le territoire de la cité. Car, bien qu'ils soient soustraits, par leur genre de vie, à plusieurs des conditions de la vie civile, on ne peut dire cependant qu'ils lui soient purement et simplement étrangers. Il reste donc vrai qu'après la multiplication du genre humain, la société civile a été pour un temps nécessaire à tous, et que presque personne ne peut l'abandonner entièrement; par conséquent, elle peut être regardée comme moralement nécessaire à tous.

333. — III. Les sociétés se divisent encore en *égales* et *inégales*. Une société *égale* est celle où les associés ont des droits et des devoirs de même espèce, quoiqu'il

puisse s'y trouver des *degrés* différents, à raison des diversités accidentelles de génie, de force, de richesses, etc., qui peuvent influer même sur l'objet de la société; telles sont par exemple les associations commerciales.

Une société *inégale* est celle qui établit des droits et des devoirs de différents *genres* entre les membres de la société, comme entre le père et le fils, le maître et le serviteur, dont les relations mutuelles diffèrent d'espèce, et non pas seulement de degré. Du reste, dans toute société constituée, il y a toujours une certaine inégalité et diversité de devoirs entre les associés et l'autorité qui les dirige, sans que pour cela la société soit dite proprement inégale, parce que cette inégalité ne résulte pas de la fin spéciale de cette société, mais de la hiérarchie nécessaire à toute association.

334. — IV. La société se divise en *simple* et *composée*. Une société *simple* est celle qui est formée directement de personnes physiques ou d'individus; une société *composée* est celle qui est formée par la réunion de certaines personnes morales ou de sociétés plus petites qu'elle: cette composition peut avoir plusieurs degrés.

On regarde comme simple la société des époux, puis celle des parents et des enfants, enfin celle des maîtres et des serviteurs. Si toutefois elles se trouvent réunies ensemble, il en résulte une famille complète, qui présente une sorte de composition. Les sociétés arbitraires, comme les académies, les associations commerciales, etc., ont aussi très-souvent un seul degré d'association, et elles entrent comme élément dans la

composition de sociétés d'un degré plus élevé, comme la cité.

Plusieurs donnent aux sociétés composées le nom *d'hypotattiques*, qui exprime la superposition hiérarchique, et celui de droit *hypotattique* aux relations qui naissent entre les différents degrés de cette hiérarchie. Ce droit diffère en plusieurs points de celui qui relie le supérieur de toute société aux individus dont elle se compose ; et la cause en est dans la différence qui existe entre les personnes physiques et les personnes morales et qui s'étend à leurs rapports mutuels.

Une société composée de plusieurs *colléges* (c'est le nom que l'on donne à ces petites sociétés subordonnées) diffère beaucoup d'un état composé seulement d'individus. Ainsi une multitude composée de deux mille hommes est tout autre chose qu'un régiment formé de vingt compagnies, ayant chacune leur unité et leur organisation propre, et par là même plus capable d'atteindre leur fin commune ; car chacune des associations qui entrent dans la société composée a sa fin, son autorité et son opération spéciales.

Toute grande société, c'est-à-dire celle dont l'administration dépasse les forces intellectuelles d'un seul chef, se décompose naturellement en sociétés plus petites ; et cela montre combien grande et naturelle est la nécessité de la hiérarchie sociale, afin que l'influence du chef suprême descende convenablement et efficacement par des chefs intermédiaires jusqu'aux sujets.

Les subdivisions d'une grande société peuvent être

homogènes, comme les provinces dans un royaume, ou hétérogènes, c'est-à-dire de petites sociétés ayant des fins particulières différentes de celle de la société supérieure ; comme sont dans un Etat les familles, les sociétés industrielles, etc. La société supérieure qui renferme toutes les autres, un royaume par exemple, s'appelle *protarchie*. Les sociétés inférieures, comme les provinces, etc., *deutarchies* ou *communautés*, et il peut y avoir entre elles plusieurs degrés de subordination jusqu'aux sociétés élémentaires. On appelle aussi la *protarchie* société complète, parce qu'elle est indépendante et qu'elle peut atteindre sûrement sa fin par ses propres forces. Les autres, qui dépendent d'elle et en reçoivent la sécurité dans la recherche de leur propre fin, sont appelées incomplètes, parce qu'elles ne se suffisent pas à elles-mêmes et qu'elles ont besoin d'un secours supérieur.

Le principe fondamental de la société composée ou du droit *hypotattique*, c'est que les sociétés inférieures conservent leur être propre et exercent avec une liberté convenable leur activité dans la recherche de leur fin spéciale ; de telle sorte que la *protarchie* les dirige et les protège, mais sans les absorber au nom de cette unité excessive à laquelle le socialisme pousse aujourd'hui de toutes parts sous le nom de *centralisation*. Une telle unité en effet produit nécessairement la servitude, tandis que rien au contraire ne favorise autant la liberté et la prospérité publique que l'organisation hiérarchique des sociétés particulières ; car lorsque celle-ci est bien ordonnée, chacune de ces

sociétés poursuit sa fin sans entraves, et aussi sans usurper l'action propre à la *protarchie*, qui ne peut être utilement exercée que par celle-ci. Ainsi se trouve sauvé le principe universel de justice et de prudence : *suum cuique* (1).

335. — V. Enfin les sociétés se divisent encore en *complètes* et *incomplètes*, en prenant ces mots dans un sens un peu différent de celui où nous venons de les employer, et pour exprimer, non plus l'état d'une société subordonnée à une autre, mais la nature de la fin qu'elle se propose.

La société est dite *incomplète* quand elle est limitée à un certain genre et n'affecte qu'une partie de la personnalité humaine : telles sont les sociétés littéraires, industrielles et autres semblables.

La société est dite *complète* si le bien auquel elle tend a une sorte d'universalité qui atteigne toute la personne humaine et embrasse toute la sphère de son activité. Il y a trois sociétés de ce genre : la société domestique, la société civile et la société religieuse, qui atteignent chacune, à un point de vue spécial, toute la personnalité de l'homme. Celui-ci, en effet, pris dans son intégrité, peut être considéré sous un triple rapport. — 1° En tant qu'il forme une société pour se compléter lui-même et se donner, comme individu, une sorte de perpétuité par la propagation de sa race : telle est la fin de la famille. — 2° En tant qu'il cherche le bonheur de cette vie et qu'il établit des relations fixes

(1) Voyez sur le droit hypotattique, Taparelli, *Cours élémentaire de droit naturel*, § 151 et suivants.

avec les autres hommes étrangers à sa famille; c'est le but de la société civile. — 3° Enfin, en tant qu'il a directement en vue la félicité de l'autre vie et ses relations avec Dieu; et c'est l'objet de la société religieuse, qui, dans l'état présent, n'est pas purement naturelle, mais s'élève de fait au-dessus de la nature. Il appartient à la théologie de traiter de la société religieuse sous le rapport surnaturel. Nous en dirons cependant quelque chose pour indiquer ses rapports avec la société civile. Sous le rapport naturel, elle consiste dans les devoirs de l'homme envers Dieu, que nous avons exposés au livre précédent. Il nous reste donc à traiter de la société civile et de la société domestique qui en fournit les éléments, comme la société religieuse donne des moyens efficaces et nécessaires pour entretenir la paix et l'ordre dans la cité, ce qui montre quels liens étroits unissent ces trois sociétés. Nous nous étendrons surtout sur la société civile, à cause de son importance et des difficultés nombreuses qui s'élèvent aujourd'hui sur toutes les questions qui la concernent. Mais nous devons, avant tout, traiter d'une manière générale de l'autorité qui est commune à toute espèce de sociétés.

CHAPITRE II

DE L'AUTORITÉ EN GÉNÉRAL

336. La nature de la société exige l'accord des esprits et des volontés sur la fin qu'elle se propose d'atteindre, et aussi, jusqu'à un certain point du moins, sur les moyens d'y parvenir. Cependant les être libres dont

elle se compose, n'étant point déterminés comme les brutes à cette harmonie des moyens et de la fin par un instinct nécessaire, la diversité de leurs aptitudes et de leurs inclinations, la variété de leurs jugements sur le choix des moyens, rendraient l'action sociale impossible, si cette diversité ne pouvait y être ramenée à l'unité. Sans cela la société elle-même, qui n'est que la conspiration de plusieurs pour une même fin, ne saurait exister. Il faut donc, dans la société, un principe d'unité intelligent, qui produise la conformité des tendances et la coordination des moyens, en disposant tous ses membres à employer les mêmes pour arriver à la fin commune ; sans quoi celle-ci ne pourrait être atteinte ou ne le serait qu'imparfaitement. Mais les associés étant libres, ce principe ne saurait produire entre eux cette unité d'action nécessaire, qu'en leur imposant l'obligation morale d'employer des moyens qui en eux-mêmes sont souvent indifférents, car les moyens, comme tels, n'ont d'utilité et de moralité que celles de la fin, et lorsque plusieurs peuvent y conduire, la liberté des associés empêchera qu'ils se réunissent spontanément dans une préférence donnée au même moyen et qu'ils puissent par conséquent avoir une action commune. Ainsi ce principe d'unité doit pouvoir rendre obligatoire une chose qui ne l'était pas par elle-même.

Ce principe est ce qu'on appelle l'*autorité,* qui, comme on le voit, est le droit d'obliger les associés à suivre telle direction commune, droit dont la nature et l'étendue sont déterminées par la fin de chaque société ; mais toujours renfermées dans la limite des exigences

de l'ordre essentiel, auquel tout ordre particulier est nécessairement subordonné. On peut donc définir l'autorité : *le droit de diriger les esprits, les volontés et les opérations des associés vers le bien commun*, c'est-à-dire vers la fin propre de cette société, dans la limite des exigences de cette fin, en les obligeant à employer les moyens convenables pour l'atteindre. On voit déjà par cette définition que l'autorité ne peut jamais être réglée par ceux qui en dépendent, puisque c'est au contraire à elle à les régler, et pourquoi toute multitude est toujours essentiellement *gouvernée* et jamais *gouvernante*.

L'autorité, considérée d'une manière abstraite, est, comme tous les autres droits, le droit de propriété, le droit de liberté, etc., un être moral. Comme eux aussi, considéré d'une manière concrète, ce droit doit exister et être personnifié dans un être réel et intelligent. On appelle en général *supérieur* le *sujet* dans lequel réside l'autorité, comme on appelle *propriétaire* celui en qui réside le domaine : toutefois, dans le langage ordinaire, on confond souvent le concret et l'abstrait, et l'on emploie indifféremment les termes de *supérieur* et d'*autorité*. Néanmoins, pour parler exactement, le supérieur n'est ni l'autorité toute seule, ni le sujet seul : c'est l'homme doué de l'autorité, qui, par conséquent, participe comme homme aux droits, aux obligations et aux infirmités humaines dont l'autorité abstraite est exempte. Ici nous considérons surtout l'autorité, comme la société, d'une manière abstraite ; ses applications concrètes seront examinées plus tard.

ARTICLE I

DE LA NATURE ET DE LA NÉCESSITÉ DE L'AUTORITÉ

337. — Quoiqu'on puisse déjà conclure l'une et l'autre de ce que nous venons de dire, nous croyons devoir, vu l'importance de cette question, en faire l'objet des propositions suivantes.

PROPOSITION I

L'autorité sociale consiste formellement dans le droit d'imposer une obligation morale à toute la société et à chacun de ses membres.

Preuve. L'office de l'autorité étant d'amener les hommes à l'unité dans des actions qui ne sont point nécessaires par elles-mêmes, il faut qu'elle puisse rendre nécessaires ces actions indifférentes de soi, lorsqu'elles peuvent conduire à la fin de la société. Or c'est là précisément imposer une obligation. La raison première de ce droit, c'est que sans lui toute société est impossible, et que cependant l'homme a besoin de certaines sociétés indispensables à sa nature, et doit pouvoir en former d'autres très-utiles pour son bien. La nécessité de l'autorité, comme celle de la société, repose donc sur l'ordre essentiel, et sur la volonté de Dieu pour l'observation de cet ordre, qui est la source de toute obligation. Ainsi toute autorité s'appuie sur la volonté de Dieu dont elle dérive, comme toute obligation, et elle lui est essentiellement subordonnée.

On voit par là que si toute autorité est un droit, tout droit n'est pas cependant une autorité; car le droit par

lui-même exige l'observation d'un ordre préexistant; tandis que l'autorité constitue un ordre particulier qui n'existait pas encore et oblige à l'observer. Ainsi la matière des autres droits était déjà obligatoire; mais la matière d'un précepte imposé par l'autorité ne le devient qu'en vertu de ce précepte lui-même.

PROPOSITION II

Une autorité est essentiellement nécessaire à toute société humaine.

338. — *Preuve*. Toute société consiste dans la tendance commune de plusieurs êtres libres vers une même fin. Pour que celle-ci puisse être obtenue, il faut donc que la société renferme un principe intelligent et distinct de chacun des associés, qui dirige leur action et conserve entre eux la concorde dans la coordination des moyens vers cette fin, principe qui doit par conséquent les obliger à agir d'une manière convenable au but. Or ce principe est précisément l'autorité sociale. On ne peut donc pas plus concevoir une société sans autorité qu'on ne peut imaginer une chose quelconque sans ses principes essentiels.

Et en effet une autorité est non seulement nécessaire à la société, mais elle est le principe même qui la constitue; de même que la *forme* de tout être donne à celui-ci sa nature et son existence. Ainsi ôtez l'autorité, et une collection d'hommes pourra bien former encore une multitude; mais non une société, parce qu'il n'y aura point d'unité ni d'action commune conspirant à une même fin. De même donc que nous ne pouvons conce-

voir une société dans l'état d'abstraction sans concevoir en même temps en elle une autorité pareillement abstraite qui lui donne sa forme et constitue son essence pour cet état idéal, de même aussi nulle société ne saurait exister si elle ne reçoit sa forme et son existence actuelle d'une autorité *concrète*, c'est-à-dire existant dans quelque sujet (1).

C'est pourquoi la société peut très-bien être comparée à l'homme, qui, bien qu'il soit un être physiquement un, se compose néanmoins de deux éléments, savoir : une matière multiple, c'est-à-dire les diverses parties de l'organisme, qui seules ne constituent pas l'homme, quoiqu'elles lui soient nécessaires, et l'âme ou la *forme,* qui donne à cette matière la vie et l'*être humain*. De même la société est un être moralement, un composé d'une *matière*, une multitude d'êtres intelligents, et d'une *forme,* l'autorité, qui donne à cette multitude la vie, l'unité, la communauté d'action et l'*être social*. Tels sont les deux principes essentiels de la société, auxquels on donne ordinairement le nom de *personnes sociales,* et qui dans l'ordre concret sont, d'une part le supérieur, de l'autre la collection des sujets.

La comparaison que nous venons d'indiquer est fort importante pour éclaircir ce sujet, et se justifie par l'analogie des doctrines physiologiques et des doctrines sociales. En effet, lorsqu'au siècle dernier une physio-

(1) Tel était l'avis de Cicéron, qu'il exprime en ces termes : *Mihi populus non est, ut tu optime definisti Scipio, nisi qui consensu juris continetur*. Ce qui suppose l'autorité. *De repub.*, lib. III, 23.

logie matérialiste voulut faire résulter la vie de l'homme du seul ensemble des parties de l'organisme, les publicistes de leur côté cherchèrent la constitution et le principe vital de la société dans la collection des éléments qu'elle renferme, en supposant de leur part une délégation du pouvoir social qu'ils attribuaient à chaque membre. Ainsi, au système physiologique de l'*organisme,* qui a faussé et déshonoré la médecine, correspond le système philosophique de la souveraineté du peuple, qui a bouleversé la société. Au contraire, les physiologistes *animistes* attribuent, selon la vérité, la vie, l'action et l'être humain à un principe distinct de l'organisme, qui ne tire point de lui son origine; mais qui lui est uni par la main de Dieu, et qui le vivifie en le pénétrant (1). De même les publicistes dont la doctrine est saine ne font point dériver l'autorité des sujets; mais ils la regardent comme un principe extrinsèque par lui-même à la multitude et indépendant d'elle, mais que Dieu, premier auteur de toute obligation, lui impose pour élever à la dignité et à l'aetivité sociale, en lui donnant sa forme, la collection matérielle d'hommes, qui n'est jusque là qu'une masse confuse, aveugle et inerte. De ces considérations découlent plusieurs conséquences qui battent efficacement en brèche les erreurs modernes. Nous allons en exposer quelques-unes.

339.— COROLLAIRE I. «Une conséquence de ce qui précède, c'est qu'en toute société l'autorité suprême est

(1) Voyez sur ce sujet important le remarquable ouvrage du docteur Frédault, intitulé *Physiologie générale,* qui a mérité à l'auteur un bref très-flatteur du souverain pontife Pie IX.

nécessairement une en soi ; autrement elle ne pourrait procurer à la société l'unité dont elle a besoin ; mais elle peut néanmoins résider dans un sujet multiple. »

Il faut donc distinguer dans le supérieur l'unité physique, s'il est un simple individu, et l'unité morale, qui résulte de l'union libre et artificielle des volontés de plusieurs personnes, auxquelles le droit d'autorité appartient en commun. Mais lorsqu'il s'agit de réduire ce droit en acte, l'exercice doit en être commis à un seul, ou du moins à un très-petit nombre de personnes, afin qu'elles puissent s'entendre sur l'action à faire. De là la nécessité absolue, même dans la démocratie, de livrer l'administration à un nombre infiniment restreint de magistrats suprêmes, sinon à un seul ; de sorte que ni peuple, ni sénat même, ne puissent se réserver que l'élection de ces magistrats et la ratification des actes les plus importants. Cette nécessité repose sur le même fondement que celle du droit d'autorité lui-même, l'impossibilité d'obtenir autrement l'unité d'action indispensable.

Concluons de là, en passant, que la forme de gouvernement la plus naturelle et la mieux adaptée aux conditions de la société est celle qui établit une parfaite unité, non seulement dans le droit d'autorité en lui-même, mais encore dans le sujet qui la possède. Aussi est-ce celle que l'on trouve dans les sociétés formées immédiatement par la nature, comme la famille, et dans celles qui exigent une plus grande unité d'action, comme une armée. Plus une société s'éloigne de cette unité, plus aussi elle s'écarte de la perfection so-

ciale; quoique cette imperfection ne rende pas de telles sociétés illégitimes, lorsqu'elle ne va pas au point de répugner entièrement à la nature de l'être social (1).

340. — COROLLAIRE II. — « Donc, au moins dans toute société naturelle et nécessaire à l'homme, dont Dieu comme auteur de la nature doit être considéré comme le fondateur, on doit regarder l'autorité prise abstractivement comme étant immédiatement produite par lui, puisqu'elle est la forme constitutive de l'être social dont il est l'auteur, quoique l'existence réelle et concrète de cette autorité dépende de quelque fait humain. »

Ainsi, par exemple, un mari reçoit son autorité immédiatement de Dieu et non de son épouse, quoique le consentement de celle-ci au mariage en soit une condition nécessaire. A plus forte raison, ce n'est pas de ses enfants, mais de Dieu, qu'un père reçoit la puissance paternelle. Nous examinerons plus tard s'il en est de même du prince. Il faudrait l'affirmer, si l'on regardait la cité comme étant proprement une société naturelle; et quand même elle ne le serait pas, il faudrait l'affirmer encore si le principe que nous venons d'établir s'étend aux sociétés artificielles. Or c'est ce qui ne paraît nullement improbable; car l'autorité est, comme on l'a vu, le droit d'obliger. Mais toute obligation positive tire sa force de l'obligation naturelle; et celle-ci, à son tour, repose sur l'ordre par lequel Dieu a reconnu et voulu la connexion de certains moyens avec la fin dernière de l'homme. Comme

(1) *Voyez à l'appendice la note XI.*

l'obligation, l'autorité, qui est le droit d'obliger, découle donc primitivement de l'intelligence et de la volonté de Dieu, et doit lui demeurer subordonnée. C'est ce que l'Esprit-Saint exprime par ces paroles : *Per me reges regnant* (Prov. VIII, 15), et par celles-ci encore : *Non est potestas nisi à Deo.* On doit donc regarder au moins celui qui tient la première place dans un ordre d'autorités hiérarchiques comme recevant cette autorité immédiatement de Dieu.

Du reste, il faut distinguer soigneusement ces deux choses : d'une part l'autorité qui, comme tout autre droit, dérive primitivement de Dieu, et sa *collation*, qui semble aussi procéder toujours immédiatement de lui, puisqu'aucune créature ne saurait créer ce droit ; — et d'autre part, la *détermination* du sujet auquel l'autorité doit être conférée ; car celle-ci peut procéder d'un fait humain, et c'est même ce qui arrive ordinairement. Mais il y a une grande différence entre cette *désignation* de la personne et la *création* du droit lui-même ou la *collation* invisible qui en est faite après cette désignation.

En effet nul homme ne crée, à proprement parler, un droit pour un autre, mais il lui transfère seulement le droit qu'il possédait déjà, comme cela se voit dans la transmission du domaine. La constitution des droits parmi les hommes n'est donc que leur transmission, et l'on peut y appliquer l'adage juridique : *Personne ne peut donner à un autre plus de droit sur une chose qu'il n'en a lui-même.* — La raison générale de cette assertion est, suivant Solimani,

l'excellence du droit en lui-même, excellence telle qu'il ne peut résulter de la seule volonté de l'homme, quoique celle-ci soit souvent requise pour sa production. Mais alors son concours se borne à fournir une matière convenable à la loi naturelle, qui reste la véritable cause constitutive du droit, dont le consentement humain n'est qu'une condition nécessaire.

Tous les droits tirent donc leur première origine de la loi naturelle ou de l'ordre, et ils se distribuent ensuite entre les hommes selon leurs volontés ou selon les exigences de ce même ordre.

Mais l'autorité est un droit différent des autres qui ont pour matière les choses matérielles, soumises tout d'abord, d'une manière générale, à la domination des hommes; tandis que son objet à elle, ce sont les volontés humaines naturellement indépendantes de toute créature. Aussi ce droit, beaucoup plus noble que les autres, peut encore moins qu'eux appartenir naturellement à l'homme qui n'a, par son essence, aucun pouvoir sur la volonté d'autrui, et qui ne peut, par conséquent, transmettre un pouvoir de cette nature à personne avant de l'avoir lui-même reçu d'ailleurs; principe qui suffirait seul pour ruiner le système philosophique du contrat social.

Dieu seul peut donc créer et conférer l'autorité, selon cette parole de l'apôtre : *Non est potestas nisi à Deo*. Les hommes ne peuvent que transmettre ou déléguer celle qu'ils ont déjà reçue, ou déterminer par leurs actes, par exemple par une élection, les personnes auxquelles ils désirent qu'elle soit conférée de Dieu.

Dans la première de ces hypothèses, l'autorité déléguée procéderait immédiatement d'eux. Dans la seconde, le supérieur la recevrait toujours immédiatement de Dieu, comme nous l'expliquerons bientôt plus amplement.

Un homme peut cependant céder à un autre, comme l'esclave le fait par rapport à son maître, le droit sur sa propre indépendance, quoiqu'il ne puisse lui sacrifier celle d'autrui, et si l'on suppose un grand nombre de contrats individuels de ce genre, leur somme constituera, quant à l'effet, une sorte de convention entre cette multitude et son chef. Mais, en fait, de tels pactes, qui donnent naissance aux associations volontaires, ne peuvent être formés que par un petit nombre de personnes, et le contrat social formé par tout le peuple est une hypothèse pratiquement chimérique. Du reste, même dans ces associations volontaires, par exemple dans le mariage, l'autorité vient toujours immédiatement de Dieu, et n'est pas proprement constituée par ceux qui s'y soumettent, comme on le prouvera plus loin.

Il faut donc dire en résumé que Dieu est, par sa nature, le principe ou la cause nécessaire de l'autorité, en tant qu'elle appartient à l'ordre essentiel nécessairement voulu de Dieu, et qu'il est la cause volontaire de sa possession ou de l'autorité concrète, par la libre disposition de sa providence sur les événements humains qui mettent telle ou telle personne en position de l'acquérir.

Une conséquence naturelle de ce qui précède, c'est

qu'en toute société l'existence de l'autorité précède la volonté de la constituer, que l'on supposerait dans les associés, et qu'elle est par conséquent indépendante de leur volonté. Car ce qui est essentiel à une chose commence à exister avec elle et avant toute action de celle-ci. Ce principe essentiel ne dépend donc point de l'action de la chose, puisqu'il a une priorité, au moins de raison, par rapport à cette action qui présuppose toujours l'existence de l'agent et par conséquent son essence constituée. Notons ici en passant la contradiction dans laquelle tombent les philosophes qui prétendent que la multitude reçoit de Dieu et transfère au prince l'autorité, avant même qu'elle soit formellement constituée en société par la désignation de son chef : nous reviendrons sur ce point important.

On voit, par ce que nous avons dit, en quel sens l'autorité civile dépend de la société et en quel sens elle en est indépendante. Elle en dépend en tant qu'elle existe pour la société, comme un moyen pour la fin et comme la partie pour le tout, et qu'elle ne peut se trouver là où il n'y a pas de sujets. Elle en est indépendante en ce sens qu'elle n'est point créée par la collection des sujets, et qu'elle ne doit point être dirigée par eux ; mais au contraire qu'elle doit les diriger, comme l'âme doit gouverner le corps. Ainsi donc, pour résumer en peu de mots toute cette doctrine : le principe de l'autorité c'est Dieu ; son objet, la multitude des associés ; sa fin, l'union et la direction commune de cette multitude vers son propre bien. L'autorité est *dans* la multitude, en tant que là où celle-ci fait défaut

il n'y a pas lieu à l'existence de l'autorité; elle est *pour* la multitude, parce qu'elle est le principe de l'unité sociale, comme l'âme est *pour* l'homme, dont elle est le principe vital. Mais elle n'est pas proprement *par* la multitude, parce que celle-ci ne peut ni la créer ni la détruire, et elle n'est ou n'appartient pas non plus *à* la multitude, qui n'est pas faite pour gouverner, mais pour être gouvernée; ce qui a toujours lieu plus ou moins, même dans la démocratie. — Ce peu de mots suffit pour éviter bien des équivoques fatales qui trop souvent font de la science sociale un inextricable chaos. (Voyez Taparelli, *Essai sur le droit, etc.*, § 483 à 486.)

341. — COROLLAIRE III. — « L'autorité n'est donc pas la somme des droits partiels, de nature fort diverse, appartenant individuellement aux associés, comme le supposent les partisans du contrat social, quoiqu'elle présuppose l'existence de ces droits comme celle des personnes elles-mêmes; mais elle est le principe vital, surajouté d'ailleurs, qui donne à la société sa forme, et dont l'idée résulte de la notion de la société même, et non de celle des individus. »

Il n'y aurait point, il est vrai, d'autorité s'il n'y avait point d'individus ou s'ils n'avaient pas des droits qu'elle est destinée à protéger; mais elle ne consiste ni dans chacun de ces droits ni dans leur somme : de même que la forme ou la force vitale d'un arbre ne consiste pas dans la somme des atômes que peut y découvrir l'analyse chimique, comme le prétend la philosophie cartésienne, dont la fatale influence a corrompu toutes

les sciences qui touchent en quelque point à la philosophie. On ne le voit que trop ici par l'application de son principe atomistique à la constitution sociale. Cette nature de la société lui donne des pouvoirs auxquels les individus ne sauraient atteindre, ni seuls, ni unis ensemble. Tel est le droit de vie et de mort, qui ne peut être expliqué par la théorie du contrat social, ce qui l'a fait nier par les partisans de celui-ci (1).

342. — Remarque. — L'autorité doit être distinguée avec soin des droits de paternité, de patronage et de domaine, quoi qu'elle puisse leur être unie, union qui donne lieu à beaucoup d'équivoques.

En effet, les rapports de père et d'époux disent quelque chose de plus que le droit de diriger les volontés au bien commun de la famille, savoir : une certaine communauté physique de l'être, qui rend cette société plus intime que toute autre. Car le fils est quelque chose du père et comme la continuation de sa personne ; aussi dit-on communément que le père revit dans ses enfants, et les époux sont devenus une même chair. L'unité domestique diffère donc de l'unité purement sociale, et tient le milieu entre celle-ci, telle qu'elle existe, par exemple, dans la cité, et l'unité individuelle ou physique.

L'autorité pure diffère aussi du droit patronal qui

(1) Voyez Taparelli, *Essai sur le droit naturel*, §§ 432, 433. En ce moment, avec l'idée de la souveraineté du peuple, se propage d'une manière effrayante pour la société, celle qui lui dénie le droit d'infliger la peine de mort. A peine les juges eux-mêmes osent-ils la combattre et les jurys l'adoptent hautement.

résulte de toute espèce de servitude, et qui consiste, pour le maître, dans le droit d'appliquer à son avantage le travail du serviteur, puisque servir c'est vivre et travailler non pour soi, mais pour un autre; tandis que l'autorité est le droit de diriger l'action des sujets vers le bien commun de toute la société. Telle est la différence spécifique que l'on a toujours reconnue entre la société de service et la société politique. On voit en quoi le supérieur diffère du maître.

Cette différence se trouve aussi, à plus forte raison, entre l'autorité et le domaine des choses matérielles qui tend, comme le droit patronal, à faire tourner la chose au profit du maître, mais d'une manière bien plus large, parce que le serviteur doit toujours, par droit de nature, retenir quelque chose de l'indépendance et de la dignité personnelle, ce qui n'a pas lieu pour les choses inanimées dont la propriété diffère d'autant plus de l'autorité.

Quoique l'autorité ait pour fin principale le bien de la société, elle n'exclut pas cependant l'utilité du supérieur lui-même; et celui-ci ne doit pas être regardé comme tellement asservi aux avantages publics, qu'il ne garde pas sa personnalité propre et sa liberté, en ce qui touche la vie privée, ainsi que le droit de rechercher son propre bien, pourvu qu'il le fasse sans nuire injustement à la société. Ainsi, par exemple, la souveraineté peut être regardée comme un grand bien pour le prince et comme une chose désirable, à cause de la haute dignité à laquelle elle l'élève (1).

(1) Voyez sur l'*autorité* les remarquables conférences du P. Félix, à Notre-Dame, en 1859.

ARTICLE II

DE LA LÉGITIMITÉ DE L'AUTORITÉ ET DE SON INFLUENCE BIENFAISANTE SUR LES SUJETS.

343. — Quoique l'autorité ne soit pas le domaine, elle peut cependant devenir l'objet d'un certain droit de domaine. Car lorsqu'elle est devenue légitimement propre à un supérieur, celui-ci ne saurait en être dépouillé sans injustice, pas plus que le propriétaire ne peut être privé de son champ, et c'est là ce qui constitue le droit de *légitimité* pris d'une manière générale. Ce droit, protégé par la loi naturelle et divine, peut très-bien être appelé lui-même à ce titre un droit naturel et divin; et c'est là un des sens dans lesquels on a dit que les princes régnaient *de droit divin*, sens auquel la justice et la vérité de cette expression sont incontestables, malgré les déclamations du libéralisme à ce sujet. Elle peut aussi avoir une autre signification que nous examinerons plus loin, si l'on entend que les princes sont choisis de Dieu immédiatement, comme nous le lisons de David, ou que du moins ils reçoivent de lui l'institution et, pour ainsi dire, l'investiture de l'autorité, après qu'ils ont été désignés par l'homme ou par les circonstances.

Néanmoins, de même que le droit de domaine peut quelquefois cesser ou être transféré sans injustice en suivant certaines règles, de même aussi la possession de l'autorité peut subir des changements, selon les règles que nous expliquerons plus tard. Mais, en dehors de ces cas exceptionnels, il n'est pas moins contraire à

la justice commutative de dépouiller un supérieur de son autorité que d'usurper une terre, comme le démontre très-bien Fénélon (1).

On distingue trois sortes de légitimité dans l'autorité : celle de l'existence, celle de la possession et celle de l'usage.

La légitimité de *l'existence* consiste dans la légitimité de la société elle-même. Ainsi l'autorité d'un chef de brigands est illégitime, lors même qu'on le supposerait élu par eux dans la forme la plus régulière.

La légitimité de la *possession* est celle qui résulte de droits antérieurs. Ainsi, dans un royaume héréditaire, le fils du roi possède légitimement l'autorité qu'il a reçue de son père. Il en est de même dans une république des magistrats régulièrement élus.

La légitimité de l'*usage* est la bonne application de l'autorité à la fin pour laquelle elle existe, et dans les limites fixées par la constitution de la société à laquelle elle préside.

Dans l'état présent de corruption de la nature humaine, l'homme peut sans doute abuser de l'autorité quand il la possède; et d'autre part, s'il est sujet, il ne lui est pas moins fréquent, surtout chez des peuples imbus de doctrines séditieuses, de se révolter contre elle en cédant à l'instinct de ses passions, qui disent volontiers avec le poète :

Notre ennemi, c'est notre maître.

Néanmoins, si l'on considère la nature même des

(1) *Essai sur le gouvernement civil,* chap. IX. — Voyez Taparelli, *Cours élémentaire de droit naturel,* § 139.

choses, l'autorité en soi et abstractivement prise est bienfaisante, puisque le bien commun est toute sa raison d'être; et la société, loin de la repousser, l'appelle au contraire par toutes ses aspirations comme sa forme essentielle et son principe constitutif. Je dis plus, même dans l'ordre concret, le supérieur, régulièrement parlant, cherche le bien de la société, quoique sous l'influence d'une passion il puisse s'en écarter accidentellement, lorsque son propre avantage lui paraît le demander. De leur côté les sujets, selon l'ordre commun, aiment naturellement le supérieur, du moins en général et en faisant abstraction des inconvénients qu'ils peuvent éprouver de tel ou tel supérieur, et ils reconnaissent son utilité et sa nécessité pour le bien social.

C'est donc une grande erreur de taxer de flatterie et de servilité le respect et l'amour des sujets pour le prince, puisque la raison et l'expérience montrent que ces sentiments sont inspirés à l'homme par la nature même. C'est une doctrine aussi fausse que pernicieuse que celle qui représente partout, et surtout dans la cité, les supérieurs et les sujets comme deux puissances naturellement ennemies. C'est néanmoins sur cette doctrine que sont fondées les constitutions modernes, dans lesquelles on pose en principe et comme l'état normal et nécessaire, l'*opposition* et la guerre entre eux, tandis qu'au contraire l'amour mutuel et la concorde sont la règle établie par la nature, et que l'antipathie et la division ne sont qu'un accident. On peut juger par là jusqu'à quel point ce nouvel ordre

de choses est naturel! C'est en effet une vérité d'expérience que plus un supérieur est puissant (et il l'est surtout par son union avec ses inférieurs), plus il a ordinairement de zèle pour le bien public, pendant que la faiblesse et la crainte ont coutume d'être pour lui un motif de tyrannie. Toute l'histoire confirme cette parole d'un publiciste célèbre : *Malheur aux peuples dont les gouvernements ont besoin de songer à défendre leur existence* (1).

ARTICLE III

DE LA SOUVERAINETÉ CONSIDÉRÉE EN ELLE-MÊME.

344. — Non seulement l'autorité change d'espèce selon la diversité des sociétés et des fins auxquelles elle se rapporte; mais encore relativement à une même fin et dans la sphère d'une même société, l'autorité abstraite peut avoir plusieurs degrés subordonnés. De même, dans l'ordre concret, il peut y avoir aussi plusieurs supérieurs soumis les uns aux autres, par exemple, dans un royaume, les gouverneurs de villes et de provinces au-dessous du roi, sans parler des diverses sociétés particulières, scientifiques, industrielles, etc., et des familles, qui sont renfermées dans le royaume avec leurs autorités et leurs supérieurs propres. Or, l'autorité qui préside à toute une société indépendante, comme est la cité, de telle sorte

(1) Voyez Taparelli, § 438, et note LV, tome IV, p. 84; et *Examen critique du gouvernement représentatif*, tome I, chap. 20, § 3 ; et tome II, chap. 4, § 5. — Haller, *Restauration de la science politique*, tome I, chap. XIII.

qu'elle-même ne dépende d'aucune autre autorité de même ordre, prend le nom de *souveraineté*, et le supérieur qui la possède, que ce soit un individu ou un corps, s'appelle *souverain*. Enfin la société qui jouit de cette indépendance est la *cité* ou l'*Etat*. Elle mérite strictement ce nom, si son indépendance est complète, comme en France, par exemple; et, d'une manière moins propre, si elle a quelque assujettissement qui lui laisse cependant à peu près entière la liberté de son administration intérieure, comme il arrive dans les royaumes tributaires. Ainsi l'indépendance est renfermée dans la notion de l'*Etat*, et elle ne l'est pas moins dans celle du souverain, de sorte que ce nom ne saurait être donné à celui qui n'en jouit pas.

C'est ce qui a porté Haller à assigner le domaine indépendant comme l'essence même de la souveraineté. Mais cette définition manque d'exactitude, parce qu'elle confond le domaine et l'autorité qui sont, comme nous l'avons vu, deux choses distinctes. En effet un maître, par exemple, qui vivrait seul au désert avec quelques serviteurs, ne deviendrait pas par cela même proprement souverain, puisqu'une telle association demeurerait en soi et formellement une association dans l'intérêt du maître, et non pour le bien commun, ce qui est le trait distinctif de la société de service et de la société civile. Néanmoins il faut convenir qu'en pratique ces deux fins s'uniraient souvent, surtout si une telle famille était très-nombreuse; et que son chef pourrait cumuler les deux qualités de maître et de souverain, encore qu'elles demeurassent distinctes en

elles-mêmes. Pour qu'un homme puisse être appelé souverain, il doit non seulement commander avec indépendance, mais encore commander à un *peuple*, c'est-à-dire à une multitude ordonnée pour la fin propre de la cité. Le supérieur comme tel n'est donc pas un *maître*, de même que l'autorité n'est pas le *domaine* ; et réciproquement, le *sujet comme tel* n'est pas un *serviteur*, parce qu'obéir pour le bien commun n'est pas la même chose que servir pour l'utilité d'un autre (1).

Concluons donc que la souveraineté politique est l'autorité suprême et indépendante pour diriger les sujets à la fin propre de la société civile ; savoir la paix, la tranquillité et la commodité de la vie temporelle. Elle diffère par l'indépendance des autres autorités placées au-dessous d'elle, qui tendent à la même fin.

(1) La confusion que fait Haller de la souveraineté et du domaine, lui fait trouver de grandes difficultés dans l'explication des droits et des devoirs de la souveraineté. Car il veut les déduire tous de la seule notion de la propriété indépendante, et non du devoir et du droit de *gouverner*, ou de diriger les actions des sujets vers le bien commun de la société, ce qui n'est pas facile ; et ce bien social il le considère, non comme la fin, mais seulement comme un effet de l'autorité qu'il reconnaît au prince. A ses yeux, celui-ci n'est qu'un propriétaire indépendant faisant ses affaires, d'où résulte l'avantage de ceux qui dépendent de lui. Mais cette manière d'envisager les choses, qui exprime assez bien la nature particulière et la constitution historique de la société féodale, est incomplète et inexacte quand on l'applique à l'ordre politique pris dans son universalité. Cela n'empêche pas que Haller ne traite très-bien la plupart des questions particulières qui le concernent. — Voyez Taparelli, *Essai*, note LXII.

Cette indépendance est donc comme sa *différence spécifique*, tandis qu'elle tire son *genre* de la fin qui lui est commune avec ces autorités inférieures, par exemple le pouvoir municipal.

Quoique la souveraineté ne consiste pas formellement dans la propriété indépendante, elle a coutume néanmoins de lui être unie, et très-souvent elle en tire son origine, ce qui arrive lorsqu'un seigneur puissant, favorisé par les circonstances, devient peu à peu le chef d'une société politique, comme nous l'expliquerons plus loin. Cette sorte d'élévation fut surtout fréquente dans la société féodale, que Haller a eu principalement en vue.

De même, quoique la souveraineté diffère formellement de la puissance paternelle ou dominative, rien n'empêche qu'elles ne soient unies sur la même tête; et par cela même qu'un père de famille, maître d'un grand nombre de serviteurs, vivrait comme Abraham dans l'indépendance, à l'égard de toute cité, il se trouverait en possession de la plupart des droits souverains, comme celui de faire la guerre ou de punir de mort en cas de nécessité. Cependant, dans la rigueur des termes et selon la subtilité des distinctions philosophiques, on ne l'appellerait pas *roi*; à moins qu'il n'eût aussi quelques sujets qui lui fussent soumis par le seul lien civil, ou pour la recherche du bien commun, et à l'égard desquels il ne serait ni père ni maître, mais seulement supérieur. Pratiquement parlant néanmoins, il ne différerait guère d'un roi.

ARTICLE IV

DE L'ATTRIBUTION DE L'AUTORITÉ ABSTRAITE A LA PERSONNE D'UN SUPÉRIEUR DÉTERMINÉ.

345. — La société humaine universelle est formée directement par le Créateur seul, parce que la seule existence des hommes les soumet à la loi naturelle qui les unit dans la recherche obligatoire de leur fin dernière. Mais toute autre société réelle naît de quelque fait particulier combiné avec la sociabilité de l'homme. De même tout supérieur est déterminé par un fait humain et contingent, puisque, selon l'ordre *essentiel*, les hommes sont égaux et indépendants, et que par conséquent la subordination de l'un à l'autre dans l'ordre *concret* ne peut provenir que d'un fait particulier. Ce principe, vrai en soi, a donné lieu à l'erreur de ceux qui croient mal à propos devoir recourir à un pacte pour expliquer la formation de la société. Mais c'est une illusion de leur part, car si toute société particulière dérive d'un fait antérieur, il n'est pas nécessaire pour cela que ce fait soit un contrat, et que l'homme ne puisse, ainsi qu'ils le prétendent, être soumis à l'autorité que par un consentement antécédent et libre de sa part. Au contraire, quoique plusieurs sociétés naissent d'un tel consentement, la plupart se forment autrement, et l'autorité comme la sujétion s'y constituent d'une autre manière. Cela est évident dans la société paternelle, qui suppose le fait de la génération, mais non le consentement antécédent du fils.

Dans la société civile elle-même, une fois qu'elle est constituée, chacun naît sujet de l'autorité politique, qui prévient pour ainsi dire sa liberté, et cette observation suffit pour montrer que la nature des choses n'exige pas de pacte ni de volonté antécédente pour former la sujétion. Les partisans du contrat social n'ont trouvé d'autre moyen d'échapper à cette difficulté qu'en avouant la nécessité de renouveler ce contrat chaque année, afin que personne ne fût assujéti sans son aveu. Mais l'absurdité de cette conséquence montre assez la fausseté du principe.

Nous montrerons plus loin qne les cités se sont formées le plus souvent sans aucun pacte, et que s'il en est quelquefois intervenu, ce n'était qu'entre un petit nombre de pères de famille, sans que l'on ait jamais demandé à tous les individus d'une multitude le consentement que cette théorie sophistique exige au nom de l'indépendance essentielle de l'homme.

Concluons que dans toute société l'autorité passe de l'état abstrait à l'état concret, dans un sujet déterminé par un fait contingent et quelquefois par un pacte, comme dans le mariage. On trouve donc dans la formation d'une société réelle, comme dans presque toutes les choses humaines, le concours de deux éléments, l'un abstrait et idéal, l'autre concret et matériel. Par conséquent, tous ceux qui veulent expliquer l'origine d'une société par un seul de ces éléments se mettent en dehors de la vérité.

346. — Dans une société déjà constituée, le fait antécédent, qui détermine l'autorité concrète ou la supériorité

permanente, est la *légitimité*, c'est-à-dire la juste possession de l'autorité, contre laquelle, régulièrement parlant, rien ne saurait prévaloir sans injustice. — Dans une société qui commence et où on ne trouve pas une telle possession, le fait qui détermine la personne du supérieur est une certaine aptitude plus grande dont il est doué par rapport à la fin de cette société, par la valeur si elle est militaire, par la science si elle est littéraire, par la richesse, etc.... Ce sont, en effet, ces qualités qui déterminent le suffrage des associés ou, comme il arrive plus souvent, leur soumission sans qu'il y ait d'élection en forme. Voilà dans quel sens on dit que l'autorité appartient naturellement au plus puissant, c'est-à-dire à celui qui l'emporte sur les autres ou par la force morale, la légitimité du droit, ou à défaut de celle-ci, par la force physique, qui le rend plus propre à procurer le bien social. Telle est la raison de ce sentiment commun, qui fait désirer si vivement aux hommes que l'on tienne compte du mérite dans la collation des emplois publics, sentiment vrai en soi, quoique souvent mal appliqué en pratique.

Or, comme les circonstances qui mettent un homme au-dessus des autres sous quelque rapport et le rendent plus propre par là à recevoir l'autorité dépendent de l'ordre de la Providence, on dit avec raison que Dieu donne les supériorités et spécialement les royaumes; car leur acquisition dépend de lui en deux manières; d'abord par cette collection de circonstances extérieures qui déterminent et désignent la personne la plus propre à la supériorité, ensuite par la collation formelle et in-

visible qu'il fait à la personne ainsi désignée de l'autorité qui ne peut procéder que de lui, en tant qu'il est le principe de tout droit et de toute obligation. On peut de là tirer ces règles :

1° Dans une société naturelle et nécessaire, comme la famille, l'autorité revient de droit à celui qui, selon les lois ordinaires de la nature, est le plus capable de procurer le bien commun, comme le mari ou le père, quoique accidentellement l'épouse ou le fils puissent se trouver plus capables que tel père en particulier.

2° Dans une société volontaire, la possession de l'autorité dépend de l'élection des associés, qui inclinent généralement à choisir celui qu'ils regardent comme le plus capable de procurer la fin qu'ils se proposent (1).

Les conditions selon lesquelles la possession et l'usage de l'autorité sont déterminées conséquemment à certains faits antérieurs qui se sont passés dans une société, sont ce qu'on appelle les formes fondamentales du gouvernement ou la constitution de cette société. Ces conditions ne peuvent être changées que par celui (ou ceux s'ils sont plusieurs) qui possède dans cette société la plénitude du pouvoir, et seulement quand ce changement est utile au bien commun qu'ils sont obligés de procurer. Un tel changement exige donc deux choses : un pouvoir légitime pour le faire et une raison suffisante. Du reste, pour être utiles et solides, ces changements dans la constitution d'une société doivent

(1) Voyez Taparelli, *Cours élémentaire de droit naturel*, § 137, — et Haller, *Restauration de la science politique*, tome I, chap. XIII.

plutôt résulter insensiblement du temps et des circonstances que d'une volonté subite et d'une délibération *à priori*, comme nous le verrons en parlant du pouvoir constituant.

ARTICLE V.

DU PRINCIPE FORMEL DE L'AUTORITÉ ET DE L'OBÉISSANCE, ET DU CONSENTEMENT QU'IL EXIGE DE LA PART DES SUJETS.

347. — Comme le choix de l'homme qui doit posséder un certain bien n'est pas la création de ce bien lui-même, il est manifeste que l'élection d'un supérieur ne crée point l'autorité qu'il doit exercer. Aussi le concours des associés à cette élection diffère complétement du contrat social auquel on attribue la création de la société elle-même jusque dans ses fondements et celle de l'autorité, comme si ces deux choses en dépendaient. Dans la réalité, cette élection est seulement un moyen d'appliquer à une personne déterminée l'autorité qui est en soi une œuvre divine, indépendante de toute volonté humaine et requise par la nature même de la société (1).

Le sujet, après avoir donné son consentement, lorsqu'il est nécessaire, est tenu d'obéir, non pas précisément en vertu de ce consentement même, mais bien en vertu de la loi de la nature sociale; par où l'on voit que le sujet ne constituant pas l'autorité, il ne saurait

(1) Voyez Taparelli, *Cours élémentaire de droit naturel*, §§ 144 et 145.

non plus la détruire ni même ordinairement la transférer à une autre personne, si la première l'a reçue comme propre par la constitution spéciale de cette société.

La cause immédiate et formelle de son obéissance n'est point la nécessité, de même que la force ou la puissance n'est pas la cause formelle du droit de commander. Ces choses ne sont que des motifs qui engagent chacun à sacrifier en faveur du supérieur la portion de son indépendance propre, sans l'abandon de laquelle la société ne pourrait se former. Cet abandon ou ce consentement est seulement la vraie cause morale qui rend concrète, dans une telle personne, et sous telle forme sociale déterminée, l'autorité née de la nature de la société en général, et cette condition une fois posée, la loi naturelle ou la volonté de Dieu impose formellement la nécessité d'obéir, ou, en d'autres termes, confère au supérieur le droit d'obliger, dans lequel consiste l'autorité. En ce sens on dit que le supérieur est immédiatement *constitué* de Dieu après avoir été humainement *élu* ou déterminé d'une autre manière.

Il faut remarquer qu'à la vérité le consentement du sujet est requis pour l'accomplissement d'une obligation morale, sans quoi on aurait de sa part une action purement matérielle; mais cet acquiescement, qui est toujours physiquement libre, peut être moralement dû avant tout exercice de notre liberté. Ainsi par exemple l'obéissance d'un fils exige son consentement pour être un acte moral et distinct d'une exécution matérielle

semblable à ce que pourra faire un animal; mais le fils n'est pas moralement libre de refuser ce consentement. Ainsi disparaît l'équivoque pernicieuse de cette maxime *que personne ne peut être obligé sans son consentement :* maxime fausse, si on la prend dans cette généralité.

Il peut arriver en effet qu'un homme ait le droit d'engager et de lier les autres dans une société déterminée sans un consentement préalable de leur part. Cela a lieu lorsque cette association est nécessaire pour obtenir un bien auquel cet homme a un droit qui l'emporte sur celui que ces personnes ont à leur indépendance naturelle; et il en est ainsi, soit que le bien dont il s'agit lui soit propre, soit qu'il regarde les autres, si celui-ci est de telle nature qu'ils soient moralement obligés de le préférer à leur liberté.

C'est ainsi que dans une conquête juste, le vainqueur peut exiger un certain assujettissement de l'injuste agresseur à titre de peine, de réparation du dommage et pour sa sécurité future. Car en pareil cas il n'est nullement nécessaire de recourir avec Burlamaqui à la supposition d'une acceptation tacite et d'un consentement préalable de la nation vaincue, qui ne sont nécessaires que pour légitimer une conquête originairement injuste, par une sorte de prescription. Mais si la guerre est juste du côté du vainqueur, elle donne par elle-même un fondement légitime au droit de conquête.

Nous bornerons ici ce que nous avions à dire sur l'autorité en général, sa nature abstraite et concrète,

tence contingente, je ne pourrai jamais l'isoler de la cause qui est la seule raison suffisante de cette existence. Tout l'être de l'homme est donc, par la nécessité de sa nature, dépendant de son Créateur, et en cela il ne diffère pas des autres créatures.

» Les autres créatures, incapables de connaître les rapports de *cause* et de *fin*, ne peuvent, par un acte de libre volonté, reconnaître et avouer leur dépendance. L'homme, au contraire, a tout à la fois la capacité de connaître l'ordre *théorique*, la liberté de s'y conformer, et par conséquent le devoir moral essentiellement *pratique* de se reconnaître dépendant de son Créateur pour tout l'être qu'il reçoit continuellement de lui, et de régler ses actes libres conformément à cette connaissance... »

Et ailleurs, § 100 :

« D'où provient, dans le sens moral, le jugement : *il faut faire?* D'où provient l'idée de *devoir moral*, d'*obligation?*

» De ce qu'on connaît :

» 1° Que la volonté tend nécessairement au *bonheur;* que le bonheur est dans le *bien;* que le bien est ce que la raison approuve, savoir : l'*ordre naturel.*

» 2° Que certains moyens sont nécessaires pour obtenir cet ordre ;

» 3° Que la volonté est physiquement libre d'employer ces moyens, mais que si elle les néglige, elle n'atteindra pas la fin où elle tend *nécessairement*, *naturellement,* vu qu'elle n'est pas libre de faire en sorte que tels moyens ne donnent pas tels résultats.

» D'où il suit :

» 1° Que l'obligation est propre aux êtres *intelligents* qui connaissent la *fin,* le *bien* et l'*ordre*, c'est-à-dire le rapport des moyens à la fin ; l'obligation est par conséquent toute autre chose que la *force,* l'*intérêt*, etc.;

» 2° Qu'elle est propre à des volontés libres dans le choix des moyens, mais *dépendantes* quant à l'acquisition de leur fin.

» 3° Qu'elle ne peut être établie originairement que par celui qui a le pouvoir de rattacher les moyens à la fin, et de rendre ainsi leur emploi *nécessaire ;*

» 4° Qu'un bien limité ne peut par lui-même entraîner aucune *véritable obligation.* C'est pourquoi Romagnosi, qui, après tant d'autres publicistes, surtout parmi les protestants, a voulu établir le devoir sur quelque bien temporel, n'a pu donner à son système aucune base solide. *Par elle-même,* l'idée de *puissance*, de *sagesse* et de *bonté* ne suffit pas pour engendrer l'idée d'obligation, quoi qu'en pense Burlamaqui. »

Ecoutons maintenant le cardinal Gerdil :

« *Cùm obligationem quærimus juri naturali respondentem, oportet ut ea obligatio sit, non secùs ac jus ipsum naturale, constans et immutabilis, adeòque necessitatem involvat non planè hominis arbitrio subjectam,* SED EX TALI FINE ORTAM, QUEM HOMO NON POSSIT NON VELLE : *finis autem quem homo, non possit, non velle, is est quem sæpe diximus,* CUMULATA FELICITAS *quæ non solùm omnem doloris vacuitatem, sed etiam convenientem hominis perfectionem complectitur... cùm verò... ad unam rationem pertineat de mediis judicare ad felicitatis statum consequendum accomoditatis, sequitur etiam ut quas homo actiones ratione intelligit, ità cùm eo statu conjunctas esse, ut his omissis aut contrariis factis non possit obtineri, eas quoque actiones judicet sibi esse moraliter ac hypotheticè necessarias, eâque necessitate quàm non possit ille pro libitu excutere, utpotè quæ oritur ex necessariâ connexione cùm fine quem non possumus non velle. Hinc duplex veræ ac propriè dictæ obligationis fundamentum erui potest : unum petitum ex actionis convenientiâ cùm*

propriâ hominis perfectione, quam cùm homo consequitur, se ipse intimè approbat, sibi ipse placet, seque laude dignum ducit : alterum petitum ex actionis convenientiâ cùm eâ cumulatâ felicitate quæ omnem dolorem, molestiam, tædiumque excludit. » (INSTIT. PHIL. MORALIS, DISP. III, CAP. III).

Il résulte de ces paroles que si c'est la raison qui nous indique la règle des mœurs, le fondement de celle-ci est la nécessité d'agir de manière à atteindre la fin dernière ou la béatitude ; en d'autres termes, de se conformer à la loi divine. Cela peut servir à expliquer ou à corriger l'opinion que l'on attribue à l'illustre auteur, et que nous avons réfutée au livre II, § 85, savoir : que la raison humaine suffit pour constituer une véritable obligation.

Nous terminerons en citant les paroles de Balmès sur le même sujet.

« Dieu, dit-il, dans les profondeurs de son intelligence, voit de toute éternité une infinité de créatures possibles. Comme il renferme en lui-même le fondement de la possibilité de ces créatures et les rapports qui les unissent entre elles ou avec le créateur, il suit que nulle créature ne peut exister indépendamment de Dieu et, partant, que tout être se coordonne nécessairement à Dieu. La fin que Dieu s'est proposée dans la création ne peut être que lui-même ; puisqu'avant la création rien n'était que lui, et que depuis la création, toutes les perfections des créatures se trouvent contenues en un degré infini, éminemment et virtuellement dans le sein de Dieu. Donc cette coordination de toutes les créatures à Dieu comme à leur fin dernière est une condition inhérente aux créatures ; condition vue de Dieu de toute éternité, dans tous les mondes possibles. Tout ce qui a été créé et tout ce qui peut l'être réalise une idée divine, c'est-à-dire ce qui est représenté dans l'entendement infini, avec toutes les propriétés absolues ou relatives qui

préexistent dans cette idée. Ainsi toute existence actuelle ou future implique l'obligation de se coordonner à Dieu, source unique de l'être.

» Parmi les créatures dans lesquelles Dieu réalise la représentation préexistante dans son entendement, il en est qui sont douées de volontés; la volonté est l'inclination à ce qui est connu; principes de déterminations propres, au moyen d'un acte d'intelligence. Si la créature avait la connaissance intuitive de Dieu, tous ses actes de volonté seraient nécessairement des actes d'amour de Dieu. La volonté créée serait alors dans sa rectitude un reflet permanent de la sainteté infinie ou de l'amour que Dieu se porte à lui-même. Bien que, dans ce cas, la perfection morale de la créature ne fût pas libre, elle ne cesserait pas d'être une perfection morale à un degré éminent. Il y aurait alors une perpétuelle conformité de la volonté créée avec la volonté infinie, parce que la créature, par son heureuse nécessité de l'amour, ne voudrait et ne pourrait avoir d'autre volonté que celle de Dieu même. La moralité de la volonté créée serait cette conformité constante avec la volonté divine, conformité qui ne se distinguerait point de l'acte moral et saint par essence : l'amour de la créature pour l'Etre infini.

» Mais comme la créature ne connaît point Dieu d'une manière intuitive, comme elle n'a de Dieu que des idées incomplètes et indéterminées, elle n'aime point d'une manière nécessaire le bien infini, qu'elle ne connaît pas en lui-même. La volonté incline vers le bien; mais vers le bien conçu d'une manière indéterminée; et partant elle n'éprouve aucun attrait nécessaire pour aucun objet réel; le bien se présentant à elle sous une idée générale et en des applications très-diverses, elle n'est dominée par aucune de ces applications. Partant elle reste libre ; la créature peut à son gré sortir de l'ordre voulu de Dieu et se dérober

à ses desseins; mais alors cette liberté, loin d'être une perfection, tient à l'imperfection de la connaissance, dans l'être qui connaît.

» En se conformant dans ses actes, à la volonté de Dieu, la créature raisonnable réalise l'ordre que Dieu veut; elle aime l'ordre que Dieu aime. Si, en réalisant cet ordre, la créature ne l'aime pas dans le fond même de sa liberté, si elle agit par des motifs étrangers à cet ordre, l'acte est purement matériel, la volonté n'aime point ce que Dieu aime. C'est la ligne de démarcation qui sépare la moralité et l'immoralité des actes. La moralité proprement dite consiste dans la conformité explicite ou implicite de la volonté créée avec la volonté divine : or, la beauté mystérieuse des actes moraux, la perfection qui nous enchante dans ces actes, n'est autre chose que la conformité de la volonté créée avec la volonté divine. Le caractère absolu de la moralité, c'est l'amour de Dieu, explicite ou implicite; reflet de la sainteté infinie ou de l'amour que Dieu se porte à lui-même. » *Philosophie fondamentale, liv. X*, § 230 *à* 233.

NOTE II

SUR LES PRINCIPES GÉNÉRAUX DE TOUTES LES LOIS, D'APRÈS DOMAT

(§ 64, *p.* 98).

« Comme il n'y a rien de plus nécessaire dans les sciences que d'en posséder les premiers principes, et qu'en chacune on commence par établir les siens, et par y donner le jour qui met en vue leur vérité et leur certitude, pour servir de fondements à tout le détail qui doit en dépendre, il est important de considérer quels sont ceux des lois, pour connaître quelles sont la nature et la fermeté des règles qui en dépendent. Et on jugera du caractère de la certitude de ces principes par la double impression que

doivent faire sur notre esprit des vérités que Dieu nous enseigne par la religion, et qu'il nous fait sentir par notre raison ! de sorte qu'on peut dire que les premiers principes des lois ont un caractère de vérité qui touche et persuade plus que celle des principes des autres sciences humaines; et qu'au lieu que les principes des autres sciences, et le détail des vérités qui en dépendent, ne sont que l'objet de l'esprit, et non pas du cœur, et qu'elles n'entrent pas même dans tous les esprits, les premiers principes des lois, et le détail des règles essentielles à ces principes, ont un caractère de vérité dont personne n'est incapable, et qui touche également l'esprit et le cœur. Ainsi l'homme entier en est plus pénétré et plus fortement persuadé que des vérités de toutes les autres sciences humaines. Il n'y a personne, par exemple, qui ne sente, et par l'esprit et par le cœur, qu'il n'est pas permis de le tuer ou de le voler, ni de tuer ou de voler les autres, et qui ne soit plus pleinement persuadé de ces vérités qu'on ne saurait l'être d'un théorème de géométrie. Cependant ces vérités mêmes, que l'homicide et le vol sont illicites, tout évidentes qu'elles sont, n'ont pas le caractère d'une certitude égale à celle des premiers principes d'où ils dépendent ; puisqu'au lieu que ces principes sont des règles dont il n'y a point de dispense ni d'exception, celles-ci sont sujettes à des exceptions et à des dispenses; car, par exemple, Abraham pouvait tuer justement son fils, lorsque le maître de la vie et de la mort le lui commanda (1), et les Hébreux prirent sans crime les richesses des Egyptiens par l'ordre du maître de l'univers qui les leur donna (2).

» On ne peut pas prendre une voie plus simple et plus sûre pour découvrir les premiers principes des lois, qu'en

(1) *Genèse*, XXII, 2.

(2) *Exode*, XI, 2; XII, 36.

à ses desseins; mais alors cette liberté, loin d'être une perfection, tient à l'imperfection de la connaissance, dans l'être qui connaît.

» En se conformant dans ses actes, à la volonté de Dieu, la créature raisonnable réalise l'ordre que Dieu veut; elle aime l'ordre que Dieu aime. Si, en réalisant cet ordre, la créature ne l'aime pas dans le fond même de sa liberté, si elle agit par des motifs étrangers à cet ordre, l'acte est purement matériel, la volonté n'aime point ce que Dieu aime. C'est la ligne de démarcation qui sépare la moralité et l'immoralité des actes. La moralité proprement dite consiste dans la conformité explicite ou implicite de la volonté créée avec la volonté divine ; or, la beauté mystérieuse des actes moraux, la perfection qui nous enchante dans ces actes, n'est autre chose que la conformité de la volonté créée avec la volonté divine. Le caractère absolu de la moralité, c'est l'amour de Dieu, explicite ou implicite; reflet de la sainteté infinie ou de l'amour que Dieu se porte à lui-même. » *Philosophie fondamentale*, *liv. X*, § 230 *à* 233.

NOTE II

SUR LES PRINCIPES GÉNÉRAUX DE TOUTES LES LOIS, D'APRÈS DOMAT

(§ 64, *p.* 98).

« Comme il n'y a rien de plus nécessaire dans les sciences que d'en posséder les premiers principes, et qu'en chacune on commence par établir les siens, et par y donner le jour qui met en vue leur vérité et leur certitude, pour servir de fondements à tout le détail qui doit en dépendre, il est important de considérer quels sont ceux des lois, pour connaître quelles sont la nature et la fermeté des règles qui en dépendent. Et on jugera du caractère de la certitude de ces principes par la double impression que

doivent faire sur notre esprit des vérités que Dieu nous enseigne par la religion, et qu'il nous fait sentir par notre raison ! de sorte qu'on peut dire que les premiers principes des lois ont un caractère de vérité qui touche et persuade plus que celle des principes des autres sciences humaines ; et qu'au lieu que les principes des autres sciences, et le détail des vérités qui en dépendent, ne sont que l'objet de l'esprit, et non pas du cœur, et qu'elles n'entrent pas même dans tous les esprits, les premiers principes des lois, et le détail des règles essentielles à ces principes, ont un caractère de vérité dont personne n'est incapable, et qui touche également l'esprit et le cœur. Ainsi l'homme entier en est plus pénétré et plus fortement persuadé que des vérités de toutes les autres sciences humaines. Il n'y a personne, par exemple, qui ne sente, et par l'esprit et par le cœur, qu'il n'est pas permis de le tuer ou de le voler, ni de tuer ou de voler les autres, et qui ne soit plus pleinement persuadé de ces vérités qu'on ne saurait l'être d'un théorème de géométrie. Cependant ces vérités mêmes, que l'homicide et le vol sont illicites, tout évidentes qu'elles sont, n'ont pas le caractère d'une certitude égale à celle des premiers principes d'où ils dépendent ; puisqu'au lieu que ces principes sont des règles dont il n'y a point de dispense ni d'exception, celles-ci sont sujettes à des exceptions et à des dispenses ; car, par exemple, Abraham pouvait tuer justement son fils, lorsque le maître de la vie et de la mort le lui commanda (1), et les Hébreux prirent sans crime les richesses des Egyptiens par l'ordre du maître de l'univers qui les leur donna (2).

» On ne peut pas prendre une voie plus simple et plus sûre pour découvrir les premiers principes des lois, qu'en

(1) *Genèse*, XXII, 2.

(2) *Exode*, XI, 2 ; XII, 36.

supposant deux premières vérités, qui ne sont que de simples définitions : l'une, que les lois de l'homme ne sont autre chose que les règles de sa conduite ; et l'autre, que cette conduite n'est autre chose que les démarches de l'homme vers sa fin. Pour découvrir donc les premiers fondements des lois de l'homme, il faut connaître quelle est sa fin, parce que sa destination à cette fin sera la première règle de la voie et des démarches qui les conduisent, et par conséquent sa première loi et le fondement de toutes les autres. Connaître la fin d'une chose, c'est simplement savoir pourquoi elle est faite ; et on connaît pourquoi elle est faite si, voyant comme elle est faite, on découvre à quoi sa structure peut se rapporter, parce qu'il est certain qne Dieu a proportionné la nature de chaque chose à la fin pour laquelle il l'a destinée. Nous savons et sentons tous que l'homme a une âme qui anime son corps, et que dans cette âme il y a deux puissances, un entendement propre pour connaître, et une volonté propre pour aimer. Ainsi, nous voyons que c'est pour connaître et pour aimer que Dieu a fait l'homme, que c'est par conséquent pour s'unir à quelque objet dont la connaissance et l'amour doivent faire son repos et son bonheur, et que c'est vers cet objet que toutes ses démarches doivent le conduire. D'où il s'en suit que la première loi de l'homme est sa destination à la recherche et à l'amour de cet objet qui doit être sa fin et où il doit trouver sa félicité, et que c'est cette loi qui, étant la règle de toutes ses démarches, doit être le principe de toutes ses lois. Pour connaître donc quelle est cette première loi, quel en est l'esprit, et comment elle est le fondement de toutes les autres, il faut voir à quel objet elle nous destine. De tous les objets qui s'offrent à l'homme dans tout l'univers, en y comprenant l'homme lui-même, il ne trouvera rien qui

soit digne d'être sa fin. Car en lui-même, loin d'y trouver sa félicité, il n'y verra que les semences des misères et de la mort ; et autour de lui, si nous parcourons tous ces univers, nous trouvons que rien ne peut y tenir lieu de fin, ni à notre esprit, ni à notre cœur ; et que bien loin que les choses que nous y voyons puissent être regardées comme notre fin, nous sommes la leur, et ce n'est que pour nous que Dieu les a faites (1) : car, tout ce que renferment la terre et les cieux n'est qu'un appareil pour tous nos besoins, qui périra quand ils cesseront. Aussi voyons-nous que tout y est si peu digne et de notre esprit et de notre cœur, que, pour l'esprit, Dieu lui a caché toute autre connaissance des créatures, que de ce qui regarde les manières d'en bien user, et que les sciences qui s'appliquent à la connaissance de leur nature, n'y découvrent que ce qui peut être de notre usage, et s'obscurcissent à mesure qu'elles veulent pénétrer ce qui n'en est pas (2). Et pour le cœur, personne n'ignore que le monde entier n'est pas capable de le remplir, et que jamais il n'a pu faire le bonheur d'aucun de ceux qui l'ont le plus animé et qui en ont le plus possédé. Cette vérité se fait si bien sentir à chacun, que personne n'a besoin qu'on l'en persuade ; et il faut enfin apprendre de celui qui a formé l'homme que c'est lui seul qui, étant son principe, est aussi sa fin (3), et qu'il n'y a que Dieu seul qui puisse

(1) *Ne fortè, elevatis oculis ad cœlum, videas solem et lunam, et omnia astra cœli, et, errore deceptis, adores ea et colas quæ creavit Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quæ sub celo sunt.* — *Deut.*, IV, 19.

(2) *Quæ præcipit tibi Deus, illa cogita semper; et in pluribus operibus ejus ne fueris curiosus. Non est enim tibi necessarium, quæ abscondita sunt, videre oculis tuis. Eccl.*, III, 22.

(3) *Ego sum alpha et omega, primus et novissimus, principium et finis.* — *Apoc.*, XXII, 13 ; *Is.*, XLI, 4.

remplir le vide infini de cet esprit et de ce cœur qu'il a faits pour lui (1). C'est donc pour Dieu même que Dieu a fait l'homme (2); c'est pour le connaître qu'il lui a donné son entendement ; c'est pour l'aimer qu'il lui a donné une volonté ; et c'est par les liens de cette connaissance et de cet amour qu'il veut que les hommes s'unissent à lui, pour trouver en lui et leur véritable et leur unique félicité (3). C'est une construction de l'homme formé pour connaitre et pour aimer Dieu, qui fait sa ressemblance à Dieu (4). Car, comme Dieu est le seul souverain bien, c'est sa nature qu'il se connaisse et s'aime soi-même ; et c'est dans cette connaissance et dans cet amour que consiste sa félicité. Ainsi c'est lui ressembler que d'être d'une nature capable de le connaître et de l'aimer, et c'est participer à sa béatitude que d'arriver à la perfection de cette connaissance et de cet amour (5). Ainsi nous découvrons dans cette ressemblance de l'homme à Dieu en quoi consiste sa religion, en quoi consiste sa première loi ; car sa nature n'est autre chose que cet être créé à l'image de Dieu et capable de posséder ce souverain bien qui doit être sa vie et sa béatitude ; sa religion qui est l'assemblage de

(1) *Satiabor, cùm apparuerit gloria tua.* — *Ps.*, XVI, 17.

(2) *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.* — *Prov.*, XVI, 4. *Et Faciet te excelsiorem cunctis gentibus, quas creavit in laudem et nomen et gloriam suam.* — *Deut.*, XXVI, 19. *Et omnem qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavit eum, formavi eum et feci eum.* Is., XLIII, 7.

(3) *Ipse est enim vita tua.* — *Deut.*, XXX, 20. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te.* — *Joan.*, XVII, 3.

(4) *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* — *Gen.*, I, 26. *Sapient.*, II, 23. *Eccl.*, XVII, 1.

(5) *Scimus quoniam cùm apparuerit, similes ei erimus : quoniam videbimus sicuti est.* — I, *Joan.*, III, 2.

toutes ses lois, n'est autre chose que la lumière et la voie qui le conduisent à cette vie (1); et sa première loi, qui est l'esprit de sa religion, est celle qui lui commande la recherche et l'amour de ce souverain bien, où il doit s'élever de toutes les forces de son esprit et de son cœur, qui sont faits pour le posséder (2).

« C'est cette première loi qui est le fondement et le principe de toutes les autres : car cette loi qui commande à l'homme la recherche et l'amour du souverain bien étant commune à tous les hommes, elle en renferme une seconde qui les oblige à s'unir et s'aimer entre eux ; parce qu'étant destinés pour être unis dans la possession d'un bien unique, qui doit faire leur commune félicité, et pour y être unis si étroitement qu'il est dit qu'ils ne feront qu'un (3), ils ne peuvent être dignes de cette unité dans la possession de leur fin commune, s'ils ne commencent leur union, en se liant d'un amour naturel dans la voie qui les y conduit. Et il n'y a pas d'autre loi qui commande à chacun de s'aimer soi-même, parce qu'on ne peut s'aimer mieux qu'en gardant la première loi, et se conduisant au bien où elle nous appelle.

» C'est par l'esprit de ces deux premières lois que Dieu destinant les hommes à l'union dans la possession de leur fin commune a commencé de lier entre eux une première union dans l'usage des moyens qui les y conduisent ; et il fait dépendre cette dernière union, qui doit faire leur béatitude, du bon usage de cette première, qui doit former leur société. C'est pour les lier dans cette société qu'il l'a

(1) *Lex, lux et via vitæ.* — *Prov.*, VI, 23.

(2) *Hoc est maximum et primum mandatum. Matth.*, XXII, 38. — *Dilectio custodia legum illius est.* — *Sap.*, VI, 18.

(3) *Ut omnes unum sint, sicut tu Pater, in me, et ego in te, ut et ipsi in nobis unum sint. Joan.*, XVII, 21.

rendue essentielle à leur nature. Et comme on voit dans la nature de l'homme sa destination au souverain bien, on y verra aussi sa destination à la société, et les divers liens qui l'y engagent de toutes parts; et que ces liens, qui sont des suites de la destination de l'homme à l'exercice des deux premières lois, sont en même temps les fondements du détail des règles de tous ses devoirs, et les sources de toutes les lois. » — Domat, *Traité des Lois*, chap. I.

NOTE III.

SUR LE SYSTÈME MODERNE DE L'ÉGALITÉ.

(§ 256, *p.* 405.)

Voici en quels termes la théorie révolutionnaire de l'égalité a été caractérisée et jugée du haut de la chaire de Notre-Dame, par un éminent orateur que les hommes sages et honnêtes ont coutume d'applaudir, et que les autres même respectent.

« Cette égalité que l'on veut imposer à la société au nom de la nature, c'est la nature qui la condamne, c'est la société qui la repousse comme attentatoire à la loi du progrès humain et surtout du progrès social. Et si vous voulez savoir ce qu'elle produirait dans la société, je vais le dire sans détour. La vérité sur ce point doit être dite toute entière; l'erreur a poussé assez loin sur ces grandes choses l'insolence du paradoxe, pour que l'apostolat soit autorisé à proclamer hautement les droits de la vérité; et, Dieu aidant, je ne faillirai pas devant vous à cette vocation qui vient de Lui.

» L'égalitarisme, ou l'égalité systématique des conditions, c'est la laideur sociale. Cette égalité qui ment à la nature, essayez de l'imposer à la société, savez-vous ce que vous ferez d'abord? Vous ferez une société laide à

voir. La beauté est dans l'harmonie, l'harmonie n'est que dans l'ordre, l'ordre dans la hiérarchie et la hiérarchie dans les différences et dans les inégalités. Otez de la société la différence des rangs, la variété des conditions et les inégalités que produit la liberté, que reste-t-il dans la société? Rien qu'une uniformité triste et morne; et dans cette uniformité la laideur même. L'humanité soumise à cette loi qui enlèverait avec la variété l'élément de toute beauté créée, n'aurait pas même le charme vulgaire d'un parterre, où Dieu aurait laissé croître et s'épanouir sous un ciel libre trois fleurs inégales. Quoi! Dieu, qui sur le plan de la création voit l'immense série des êtres offrir à son éternel regard le spectacle d'une beauté où reluit dans une variété infinie le reflet de sa beauté, Dieu dans l'humanité qui est son chef-d'œuvre, donnerait en spectacle avec l'uniformité humaine la laideur sociale? Ah! les hommes qui rêvent pour les sociétés humaines un pareil idéal, ont perdu le sens de la beauté; laids au dedans par la perversion du sens moral, ils veulent infliger à la société l'opprobre de leur image. Si leur dessein se réalisait, ils feraient la société non seulement difforme et laide, ils la feraient ravalée et dégradée comme eux-mêmes.

» En effet, avec l'égalité révolutionnaire, comme il n'y a plus de beauté, il n'y a plus de grandeur; il n'y a qu'un abaissement universel des choses, des hommes et de la société. Les niveleurs sont aujourd'hui ce qu'ils ont été en tous les temps, des hommes ravalés qui ne peuvent souffrir qu'on s'élève : ils sont le génie de la bassesse incarnée dans des hommes. Au lieu de monter et d'attirer en haut ce qui n'est pas assez grand, ils descendent et attirent en bas ce qui leur semble trop haut. Cest le penchant honteux de l'égalité révolutionnaire; impatientée de tout ce qui la dépasse, ce qui est supérieur la tourmente, l'irrite, la dé-

sespère. L'égalité révolutionnaire est un rêve de jaloux; c'est la jalousie même armée contre toute grandeur qui n'est pas sa grandeur, contre toute fortune qui n'est pas sa fortune, contre toute supériorité qui n'est pas sa supériorité; jalousie satanique qui a besoin de s'attaquer aux têtes les plus illustres et aux sommets les plus sublimes, pour tout ramener à sa nature et tout égaler à son niveau.

» Je me trompe, tout ramener à sa mesure, pour cette égalité jalouse, ce n'est pas encore assez : non seulement elle veut tout mettre à son niveau, elle veut l'abaisser au-dessous; elle n'est pas seulement un rêve de jalousie, elle est une vision d'orgueil; elle ne veut pas seulement l'abaissement des autres, elle veut sa propre domination. Ce que cherche au fond de ses rêves cet orgueil qui proclame l'égalité sociale, ce n'est pas réellement l'égalité, c'est la supériorité; ce qu'il ambitionne, ce n'est pas de se faire lui-même égal à tous les autres, c'est de faire tous les autres inférieurs à lui-même. Pour complaire à l'orgueil du niveleur égalitaire, il faudrait que non seulement tout ce qu'il y a de plus haut dans la société s'abaissât jusqu'à lui; il faudrait que la société tout entière tombât au-dessous de lui; il faudrait que dans cet universel abaissement une seule supériorité apparût, la sienne; et que, dans le règne de l'égalité, où toutes les royautés disparaissent et se confondent, une seule royauté demeurât debout, la sienne. Oui, un seul homme, un seul, c'est-à-dire lui-même, pour dominer cet empire de l'égalité organisé par l'orgueil. Tel est le rêve de l'égalitaire; et rien ne prouve mieux que l'égalité révolutionnaire est l'abaissement universel de l'humanité; c'est notre humanité tombée au-dessous d'elle-même, avilie et dégradée jusqu'à l'humiliation de la servitude.

» Avec l'égalité révolutionnaire en effet, plus de liberté;

ceux qui appellent avec le plus d'éclat ce règne de l'égalité sociale, sont aussi ceux qui font retentir le plus haut le mot de liberté. Or ces deux mots unis dans leur langue représentent deux choses qui se repoussent invinciblement. L'égalité systématique des conditions et le règne de la liberté sont comme les deux pôles de la vie sociale; plus on se rapproche de la première, plus on s'éloigne de la seconde; l'une s'agrandit du décroissement de l'autre, et réciproquement. L'inégalité des rangs dans toute société bien faite résulte du fonctionnement régulier de la liberté : la nature humaine, par la spontanéité de son action, reconstruirait à toute heure l'inégalité sociale ; pour l'empêcher d'être, il faut l'empire d'une perpétuelle violence. En un mot, pour que l'égalité règne, il faut que la liberté périsse; le jeu de la liberté humaine ne pouvant se déployer que dans l'inégalité sociale. Aussi, croyez-le bien, un peuple entier soumis à ce règne égalitaire ne serait plus un peuple libre, ce serait un immense troupeau parqué entre des lignes inflexibles, et condamné à abdiquer toutes les libertés sous le sceptre dégradant de quelque tyran de bas étage. Nous l'avons fait remarquer, la domination est le besoin instinctif de tous les prédicateurs célèbres de l'égalité. Tout apôtre de cette égalité est un ambitieux de la royauté : et cette royauté, par la force des choses, ne peut être que le despotisme; et grand Dieu, quel despotisme! Malheur à la nation qui tombera sous le joug de ce lâche tyran qu'on appelle un égalitaire! Allez, cherchez là où il rugit dans sa jalousie impuissante et son orgueil tyrannique, le plus fougueux prédicateur de l'égalité; placez-le sur le trône et mettez dans sa main avec le sceptre du commandement, le gouvernail de la société; que sa royauté commence aujourd'hui, vous serez tous esclaves demain. Que dis-je? Pour faire du despotisme

et du despotisme sauvage, le tyran n'attendra pas même demain ; le Babeuf d'hier ne sera plus que le Néron ou le Tibère d'aujourd'hui ; et il écrira sur son drapeau de terreur : *La spoliation ou la mort*. La suppression de la propriété suivra la confiscation de la liberté ; et au bout de tous ces désastres accumulés par l'égalitarisme, vous aurez le *communisme*, c'est-à-dire la mort même de la société.

» Ainsi marche l'égalité révolutionnaire : elle commence par demander comme un droit la propriété pour tous, et elle aboutit comme à une nécessité à la désappropriation, en d'autres termes à la spoliation de tous. Elle réclame pour tous, même pour le paresseux, même pour le lâche, même pour le brigand, comme un droit imprescriptible, un morceau de la terre, afin de faire à tout homme déclaré souverain un empire indépendant. Pour répondre à ces désirs, on divise et l'on subdivise ; on fractionne d'un fractionnement indéfini toute la surface de la terre, en promettant le bien-être à chacun et la prospérité à toute la nation. Mais bientôt on s'aperçoit que ce fractionnement indéfini de notre globe, au lieu d'aboutir à sa fécondation, n'aboutit qu'à sa pulvérisation ; et qu'au lieu d'agrandir la richesse, elle n'agrandit que la misère. Alors l'erreur qui va d'une extrémité à l'autre, demande au nom de l'humanité la confiscation par l'Etat de toute propriété ; elle dit : Vous le voyez, cette division croissante de la propriété n'enfante que la stérilité. Donc, qu'il n'y ait plus de propriétaires multiples, mais un propriétaire unique : l'Etat. Que l'Etat seul possède ; que l'Etat laboure ; que l'Etat sème ; que l'Etat moissonne ; que l'Etat répartisse ; et que chaque individu, ouvrier désintéressé de la propriété sociale, reçoive sa part fraternelle de ce fonds commun cultivé par les bras de tous. Ainsi, tandis que les uns disaient : il n'y a pas de propriété, les autres disaient : il n'y a qu'un

propriétaire : l'Etat. L'Etat possède tout, l'Etat a droit à tout; l'Etat est Dieu; et la société c'est Lui.

» Voilà ce qui est venu sur nos *forums*, et jusque dans les assemblées de nos législateurs, se poser comme l'idéal des sociétés futures : c'était le panthéisme dans la société; en d'autres termes, le *communisme*; le communisme, absorption monstrueuse de toutes les propriétés individuelles par un seul propriétaire; le communisme, confiscation universelle de toutes les libertés individuelles par la centralisation, ou plutôt par la tyrannie sociale élevée à sa dernière puissance; servitude absolue, légitime châtiment des peuples qui ont poursuivi le rêve anti-social de l'indépendance absolue; le communisme, société contre la raison et contre la nature, société monstre, hideuse à voir par sa difformité, sa dégradation et son asservissement; société *ruche* comme l'appelait un écrivain célèbre, où l'on nous laisserait tout au plus l'honneur d'être une *abeille !*

» Arrière ce mécanisme grossier qui ne fonctionnerait pas deux mois sans se briser aux mains de ceux qui en tiendraient les ressorts, pour nous laisser retomber de l'extrême servitude dans l'extrême licence, et nous rejetterait des horreurs du communisme social dans les horreurs d'un individualisme sauvage. Arrière ce brutal niveau qui empêche de monter et ne force qu'à descendre! Laissez, laissez ces êtres nés libres et progressifs, déployer au soleil dans les grandes lignes de l'ordre et du devoir leur activité généreuse; et ne venez pas, au nom du Progrès social, interdire à l'homme né plus grand que ce qui l'environne d'élever sa tête et sa fortune au-dessus du vulgaire. Si la nature et Dieu vous ont faits plus petits, ah! soyez du moins assez grands pour supporter la grandeur et assez élevés pour comprendre la supériorité. Et si le cours régulier des choses, si l'action libre des

hommes, d'accord avec la libre action de Dieu, amène dans l'ordre social, non seulement des supériorités individuelles et transitoires, mais encore des supériorités traditionnelles et permanentes, des aristocraties enfin ; ah ! au nom de l'égalité même, au nom surtout du progrès social que vous demandez à l'impossible, laissez vivre, durer et croître ces légitimes aristocraties. N'oubliez jamais que les supériorités véritables, créées par le mérite et la vertu, et marquées ensuite de la consécration du temps et de la consécration des lois, sont à la fois une garantie de la véritable égalité, et l'impulsion du Progrès dans la société.

» La haine systématique des aristocraties est la démonstration d'un jugement faux, d'un cœur mal fait, et presque toujours d'une âme pervertie ; elle a je ne sais quoi de sauvage : c'est dans le civilisé une passion contre nature. Si cette passion ne l'aveuglait, l'égalitaire verrait tout d'abord ce qui est évident comme le soleil en son midi, à savoir, que l'interdiction légale des aristocraties est la plus grande injure faite à l'égalité elle-même. Nous l'avons remarqué, dans les peuples civilisés la nature et la liberté produisent d'elles-mêmes les inégalités. Pour les empêcher de naître et de se perpétuer, il faut outrager la vertu, le mérite, le génie, la gloire, la liberté, la justice, enfin l'égalité elle-même ; car toutes les aristocraties, nées du jeu régulier de la liberté humaine combinée avec l'action de la divine Providence, loin d'être une injure faite à l'égalité véritable, en sont la plus belle consécration ; c'est un honneur fait au mérite partout où il s'est rencontré dans les générations ; ou plutôt c'est un hommage rendu par la société à l'honneur que le mérite se fait à lui-même, et qu'il transmet à sa postérité comme son naturel héritage. La hiérarchie des conditions dans les sociétés bien ordonnées est une échelle graduée où tous

sont appelés à monter et où tous montent en proportion de leur énergie, de leur mérite et de leur courage. Si tous ne montent pas, tous ont le droit de monter, et ainsi l'égalité de droits se rencontre et se maintient dans l'inégalité de fait. Donc le christianisme, en admettant et en consacrant les aristocraties que la nature produit, ne fait que donner à la véritable égalité une consécration de plus.

» L'inégalité des conditions, que le catholicisme a toujours aimée comme une image de sa propre hiérarchie, trouve d'ailleurs dans les devoirs qu'il impose aux aristocraties une compensation qui rétablit l'égalité, alors qu'elle semble la détruire. Chrétiennement et socialement, les devoirs et les obligations sont proportionnels aux rangs et aux conditions; la noblesse même porte dans son nom l'obligation des devoirs et des dévouements supérieurs; le service par la charité ou le service par les armes ; le service dans la magistrature ou le service dans les camps ; c'est la vraie fonction des nobles. Ainsi toute aristocratie chrétienne qui comprend sa mission, rétablit par ces devoirs l'égalité qu'elle semble détruire par ses priviléges ; elle empêche cette inégalité monstrueuse qui se produit partout où l'esprit païen domine les grands et les petits, à savoir : toutes les charges d'un côté et tous les honneurs de l'autre. L'aristocratie chrétienne, fidèle à sa vocation généreuse, ne fait pas cette insulte à l'égalité humaine ; si elle a des honneurs, si elle a des droits, elle a des devoirs proportionnels à ces droits ; et le privilége social est en elle à la condition du dévouement à la société.

» Voilà l'aristocratie vue sous son vrai jour : tous dans la société peuvent s'élever dans la mesure de leur mérite; et quand ils se sont élevés dans l'ordre social, ils trouvent dans leur élévation même un accroissement de devoirs envers la société. Ceux qui montent le mieux et le plus vite

deviennent les plus grands ; et quand leur grandeur est faite, elle leur impose envers la société des dévouements proportionnels à elle-même. Et dès lors, je le demande, ne faut-il pas avoir perdu le sens des choses pour ne pas comprendre qu'il y a là, non une insulte à l'égalité, mais le plus illustre hommage rendu à l'égalité ?

» Mais l'action des vraies aristocraties va plus loin ; elle ne consacre pas seulement l'égalité humaine, elle devient, quand elle remplit ses devoirs et répond à sa vocation, la véritable impulsion du progrès social. Ceux qui, au nom du progrès, jettent aux aristocraties des insultes niaises, confondent stupidement les abus de l'aristocratie et les corruptions de quelques nobles avec l'institution même des aristocraties et la mission de la noblesse. Les vraies aristocraties étant formées primitivement de grandeurs reconnues légitimes, et la tendance à l'élévation demeurant la première loi des nobles, il est évident que la perversion de l'aristocratie est ce qu'il y a de plus honteux, précisément parce que c'est la corruption de ce qu'il y a de meilleur. Mais la honte de l'abus ne prouve pas mieux l'excellence des choses. L'aristocratie de sa nature est progressive : pour elle le dévouement n'est que le devoir, et l'héroïsme n'est que la vertu. Sa vocation est de tendre en haut et de marcher en avant ; donc d'accélérer le progrès. Malgré les corruptions partielles et absolument inévitables, si l'on veut que la société elle-même avance et s'élève, il faut toujours une élite pour donner le pas et déterminer le mouvement qui emporte l'ensemble. Or ces hommes choisis, quels que soient leurs priviléges, leurs titres, leur costume ; qu'ils soient des nobles élevés par leur propre mérite, ou des fils de nobles dignes de leur nom et de leur sang, ces hommes seront toujours par l'effet de leur grandeur une avant-garde dans la société qui

monte; et, précédés de l'héroïque phalange des saints les premiers par droit de vertu et de mérite, dans le progrès moral, ils emporteront avec eux-mêmes la société entière. Les véritables aristocraties dans les familles sont une richesse de mérite, de vertu, de dignité, de distinction, amassée par l'éducation, les habitudes et les dévouements traditionnels; elles sont une preuve de la grandeur de la nation qui les fait croître; et elles deviennent elles-mêmes dans la nation qui les produit, l'impulsion d'une grandeur nouvelle. L'aristocratie est l'hérédité de la grandeur dans les sociétés. Une famille de vrais nobles, digne de sa race et de son origine, est une humanité rehaussée d'un degré; sa marche est ascendante et elle invite à la suivre. Telle apparaissait surtout dans les sociétés chrétiennes l'aristocratie, alors que fidèle à la religion et à la patrie, elle était pour le Christ encore plus que pour le roi, comme une garde d'honneur. Transmettant de générations en générations avec toutes ses grandeurs traditionnelles l'héritage de Jésus-Christ régnant dans la famille, elle était le culte et la tradition du christianisme au sommet de la société : et entraînant les multitudes dominées par l'ascendant d'une vertu illustrée par la naissance et rehaussée par la gloire, elle accélérait à travers les siècles chrétiens le progrès par le christianisme.

» Ainsi vous le voyez, le christianisme, sur ces points délicats, a un esprit large et harmonieux : ici, comme partout, il fait disparaître l'antagonisme que la pensée de l'homme crée ou plutôt imagine dans les œuvres de Dieu. Au sein de la grande égalité humaine consacrée par son dogme, il aime à voir se déployer les hiérarchies sociales comme des degrés ascendants, par où toute humanité progressive peut monter à toute légitime grandeur. » — P. Félix. *Conférences de Notre-Dame en l'année* 1859.

NOTE IV.

SUR LA DISTINCTION DE LA LIBERTÉ CIVILE ET DE LA LIBERTÉ POLITIQUE.

(§ 260, p. 412.)

Nous pensons qu'on lira avec plaisir et avec fruit les passages que nous allons citer d'un orateur célèbre sur la distinction de la liberté civile et de la liberté politique, et les conséquences qui résultent de cette distinction importante.

« Le génie révolutionnaire improvise tout, même les œuvres des siècles; mais le christianisme est patient, parce qu'il se sent immortel. Sorti de Dieu comme la nature, quoique d'une autre manière, il imite l'action divine, il laisse s'élaborer lentement dans le fond de la vie nationale et des mœurs populaires les constitutions qui doivent régir les sociétés; et il advient qu'une nation n'est pas plus gênée dans ces constitutions sorties d'elle par sa propre croissance, qu'un homme ne se sent esclave de l'organisme naturel qui règle ses mouvements en lui laissant sa liberté. Par ce procédé tout divin, le christianisme produit les libertés essentielles et nécessaires ; certaines franchises peuvent tarder à venir; mais elles viennent quand elles doivent venir; et la société mûrie par le temps produit la liberté, comme un arbre bien élevé donne son fruit dans la saison.

» Quiconque ne comprend pas cette valeur de la durée et cette force du temps pour créer les vraies libertés, peut bien avoir avec le génie le fanatisme de l'idée personnelle; il n'a pas le sens de la liberté sociale. Et c'est là le vice caché qui condamne à une impuissance fatale les constitutions créées par les révolutionnaires. Ils improvisent leurs

législations comme les orateurs imaginatifs improvisent leurs discours; d'autant plus satisfaits de leur œuvre improvisée, qu'ils se sont moins donné le temps de réfléchir. Leur pensée, brûlant dans leur cerveau comme la lave d'un volcan, dévore le temps; impatiente de la durée, elle ne peut attendre même le lendemain, et il faut, pour le triomphe de leur idéal, que la société fasse en dix jours un travail de mille ans. Ils ont découvert qu'hier une société ne possédait pas toutes les libertés qu'elle peut concevoir, et voilà qu'ils lui en imposent aujourd'hui plus qu'elle n'en peut porter. Comme une mère folle donnerait à un enfant de huit ans toutes les franchises de l'âge mûr, ils donnent à un peuple incapable des libertés qui le tuent.

» Voilà le vice capital de tous les politiques ou réformateurs anti-chrétiens; improvisateurs superbes, ils imposent pour des siècles leur pensée d'hier. Or, remarquez-le bien, les nations ne vivent pas de choses improvisées. Et voilà pourquoi le christianisme, qui fait des miracles à son gré, quand il s'agit de la vie des peuples, n'improvise rien; il met des siècles à créer ses chefs-d'œuvre, d'autant plus divins que l'homme y voile moins la main de Dieu par l'ombre de sa main. Au fond de ces constitutions qui ont eu pour croître et s'épanouir le souffle de la nature et le soleil des siècles, la force de Dieu se sent, et l'on voit dans la gloire de leur perpétuité reluire comme un reflet de son éternité. Au contraire, les constitutions que l'homme improvise sur le type de son idée passent et disparaissent comme des vêtements que la société prend aujourd'hui et rejette demain sans en trouver aucun à sa mesure. Et tandis que la société se rend captive et emprisonnée dans des législations créées hier par le génie de l'homme, les constitutions écloses de la nature des peuples au souffle du christianisme leur assurent sans charte écrite et sans

constitution délibérée des siècles de liberté, liberté d'autant plus vraie, qu'affranchie de l'empire des mots, elle est tout entière dans le fond des choses; et que, dégagée du formalisme légal, elle atteint sans entraves toutes les réalités de la vie des hommes libres.

» C'est ici, en effet, le caractère éminent de la liberté sociale inspirée par le christianisme. Son génie n'est pas comme le génie révolutionnaire, formaliste et bureaucratique : il a peu de goût pour les libertés métaphysiques et les servitudes administratives. Créer les libertés concrètes et réelles qui atteignent le détail de la vie et rendent l'homme libre en tout ce qui est légitime, quel que soit le système du gouvernement adopté par un peuple; en un mot, rendre partout et toujours les peuples libres *civilement*, alors même que les événements et la Providence auraient fait qu'ils ne fussent pas, dans le sens moderne de ce mot, libres *politiquement* : tel est, si je puis le dire, le penchant social du christianisme, penchant divinement libéral, que ne remarquent pas assez les politiques de ce temps, esclaves du formalisme révolutionnaire et de ses libertés artificielles.

» Grande est, en effet, la différence, au point de vue du véritable affranchissement, entre la liberté politique et la liberté civile. La liberté politique est la faculté d'intervenir directement dans la formation et l'action du gouvernement. La liberté civile est la faculté d'accomplir sans entraves tous les actes légitimes du citoyen dans la cité. La première de ces libertés est plus générale, plus idéale, plus abstraite; la seconde est plus particulière, plus concrète, plus pratique. Ces deux libertés, quand elles sont sincères, peuvent se rencontrer ensemble; mais c'est une erreur de croire que la première engendre nécessairement la seconde; il peut même se faire que ces deux libertés se trouvent

dans une même société en raison inverse. Le suffrage même universel n'est pas une garantie infaillible contre l'asservissement individuel; il peut sanctionner à la fois la plus grande liberté politique et la plus grande servitude civile. Qu'importérait pour ma liberté réelle l'honneur d'avoir eu dans la formation d'un pouvoir ma dix-millionième part d'influence, si le mécanisme gouvernemental consacré par ce grand acte que j'appelle ma liberté politique venait par chacun de ses rouages m'enlever la liberté de tous mes actes? Que m'importerait que l'on me proclamât électeur, législateur, constituant, si le gouvernement que j'aurais fait librement me tenait dans une servitude de détail qui voilerait à mes yeux ma liberté d'ensemble? A quoi servirait pour ma liberté de citoyen mon vote de souverain, si j'étais pour toute ma vie rivé à la bureaucratie? Que nous feraient enfin des libertés générales et abstraites écrites dans des constitutions proclamées libérales, si notre vie prise au détail se trouvait enveloppée dans un réseau de dépendance, et si le premier pouvoir de ce gouvernement issu de ma liberté politique était de me prendre une à une toutes mes libertés civiles? Je ne demande pas si cet antagonisme entre la liberté politique et la liberté civile a existé dans des sociétés solennellement proclamées libres. Il serait facile d'évoquer ici des souvenirs pleins de larmes et d'opprobre, qui montreraient dans un peuple la liberté politique partout et la liberté civile nulle part; il suffit d'avoir établi que cet antagonisme peut exister. Il fallait signaler une des erreurs les plus graves et les plus répandues de nos jours en fait de liberté, celle qui confond la liberté politique avec la liberté civile. Je laisse aux hommes spéciaux, qui en ont reçu la vocation, d'approfondir ce point qui touche aux fibres vives de la liberté. Je me contente, après cette distinction absolument néces-

saire, de demander quelle est de ces deux libertés celle que le christianisme aime, favorise et développe le plus? De ces deux libertés, quelle est la plus directement chrétienne? Est-ce la liberté politique? est-ce la liberté civile? Je n'hésite pas à répondre : le christianisme n'exclut ni l'une ni l'autre et son plus beau triomphe serait de les unir; mais sa liberté de choix, sa liberté de préférence, s'il faut opter entre l'une et l'autre, c'est la liberté civile : la liberté civile est celle qu'il aime d'instinct et qu'il produit de lui-même; et c'est par là qu'il se révèle éminemment libéral, parce que si la liberté politique peut demeurer dans les mots, la liberté civile atteint nécessairement les choses; et que si la première se résout quelquefois dans la chimère de la formule, la seconde se traduit toujours dans les réalités de la vie.

» Au contraire, tout ce qui est anti-chrétien, quelle qu'en soit la raison secrète, a une tendance marquée à l'exagération de la liberté politique et à la diminution de la liberté civile. Il y a de tels hommes qui élèvent aussi haut que possible le drapeau de la liberté politique, qui proclament tout homme souverain appelé à l'honneur de gouverner la patrie; et qui demain, devenus l'autorité par le vote d'un peuple réputé libre, proscriraient d'un seul coup toute liberté civile. Ils nous referaient une société politiquement libre et civilement esclave, où l'individu serait dépouillé au nom de la loi sociale de toute garantie personnelle, et où tout ce qui voudrait exister vis-à-vis de l'Etat serait, au nom de la liberté, traité en suspect et même en ennemi. On ne peut plus en douter, là est le penchant des révolutionnaires; là, tous ceux qui rêvent l'organisation d'une société nouvelle sur les débris du christianisme, se rencontrent plus ou moins dans une même pensée : multiplier indéfiniment les rouages politiques et les ressorts admi-

nistratifs ; rouages inflexibles qui feraient sentir par toutes les faces de la vie réelle le contact de mille tyrannies subalternes ; ressorts despotiques qui peuvent devenir et deviennent en effet dans le triomphe des méchants des instruments d'universelle oppression.

» Aussi, ne vous y trompez pas, et permettez à un homme qui vous aime de vous avertir du grand danger qui vous menace dans l'avenir des libertés du monde. Nos sociétés modernes avec leurs inventions sont menacées d'un despotisme inconnu dans l'histoire. Si l'esprit chrétien, reprenant le dessus dans la société, ne permet aux princes de la terre des moyens plus simples de gouverner leurs peuples; si le christianisme, pénétrant de nouveau de son souffle libérateur ceux qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés, ne relève assez haut l'autorité sociale et la liberté morale pour rendre inutiles tant de rouages que nos vices seuls ont pu rendre nécessaires : tôt ou tard nous serons étreints dans ces mécanismes, par lesquels un seul homme pourra broyer sous une hiérarchie de despotismes toutes les libertés civiles. Il viendra un homme qui fera de toutes les libertés de l'Europe une immense hécatombe offerte à une idole sanglante qui se nommera l'Etat, qui se nommera la patrie, qui se nommera l'humanité, ou qui se nommera le progrès ! Ce tyran de l'avenir, il y en a qui l'appellent ; ils le saluent de loin comme le Messie qu'ils attendent ; c'est le grand roi du socialisme qui doit briser le vieux monde sous ses pieds de fer : nouveau Nabuchodonosor d'une autre Babylone, il demandera aux peuples, lui aussi, d'adorer sa statue ; despote à nul autre comparable, debout sur les ruines de toutes les libertés, il dira au milieu des nations prosternées et muettes l'éternelle parole de toute tyrannie victorieuse : Je suis et il n'y a que moi ! » — (P. Félix, *Conférence de Notre-Dame, en* 1859.)

NOTE V.

SUR LA NATURE ET LES EFFETS DE LA PROPRIÉTÉ FÉODALE.

(§ 279, p. 449.)

Lors de l'introduction des Germains dans les Gaules, la propriété donnée par le *pouvoir* de la société, à titre de bénéfice ou viagèrement, aux chefs particuliers ; distribuée par ceux-ci, sous les mêmes conditions, aux soldats qu'ils avaient amenés de Germanie ou aux Gaulois qui s'étaient rangés sous leurs drapeaux pour échapper à la tyrannie des Romains, cette propriété, dis-je, est devenue fixe et héréditaire sur la tête des chefs et sur celle des soldats. Les uns comme les autres ont été comme attachés à la glèbe, c'est-à-dire investis d'une propriété déterminée, inamovible, qu'ils possédaient à la charge d'un service militaire envers l'Etat. Telle est l'origine de la féodalité, dont l'ignorance ou le faux-savoir ont tourmenté l'histoire de cent manières différentes. J'y reviendrai plus loin.

La nature, par cette institution sublime, trouva le secret de doubler, sans étendre le sol, la propriété foncière, la seule que la société doive connaître, et elle en proportionna l'espèce à la fonction de chacun dans la société. Au noble, qu'elle appelait à défendre la société, et qui devait être toujours prêt à remplir cette destination, elle donna une propriété sans travail qui pût le retenir : au peuple, dont il fallait contenir les passions, elle donna une propriété avec travail qui pût l'occuper. A l'un elle attribua certains honneurs qui pussent marquer l'utilité de ses fonctions dans l'ordre social ; elle obligea l'autre à certains devoirs qui l'accoutumassent à respecter celui auquel il devait obéir ; et, pour en donner un seul exemple, le droit de

chasse, utile au noble qu'elle aguerrit, funeste au paysan qu'elle distrait, fut, par la loi, réservé à l'un et ôté à l'autre.

Je sais que les passions de l'homme se mêlèrent plus d'une fois aux sages dispositions de la nature : la nature se sert de l'homme pour exécuter ses volontés ; mais l'homme est un instrument imparfait, et la nature est obligée de retoucher son ouvrage. Il en résulta quelquefois des coutumes bizarres, oppressives et immorales, parce que les passions n'eurent point de frein lorsque la société fut assujettie à une foule de *pouvoirs* ; mais peu à peu tout rentra dans l'ordre ; le *pouvoir* général, au moins en France, s'éleva sur les débris des *pouvoirs* particuliers ; la religion et les lois firent disparaître tout ce que la barbarie des passions avait surajouté à l'ouvrage de la nature. La philosophie est venue et elle a détruit l'ouvrage même ; absurde et immorale, elle a changé la propriété foncière du noble en capitaux, et le défenseur de l'Etat en un vil agioteur. La nature avait trouvé le secret de doubler la propriété foncière sans étendre le sol ; la philosophie trouve le moyen de diminuer la propriété foncière sans diminuer le sol ; elle conquiert sur la société la moitié de sa propriété, sans lui enlever son territoire ; mais cette conquête a des effets plus funestes : elle ôte au peuple toute idée de dépendance, de respect et de considération : elle fait plus, elle lui ôte toute notion de morale, de justice et de droit de propriété. Le contrat d'inféodation, ce contrat si légitime, dès qu'il est réglé par les lois, puisqu'il est le prix d'une chose cédée ; si *nécessaire*, puisqu'il appelle à la propriété, sans spoliation et sans conquête, la partie pauvre d'une nation ; ce contrat, passé sous la garantie des lois les plus solennelles, qui a peuplé, et qui tous les jours encore peuplait de familles propriétaires les contrées les plus sté-

riles de la France ; ce contrat, dont la nature sollicitait l'extension comme le développement *nécessaire* d'un rapport qui dérive de la nature et d'une grande société, de la nature des fonctions sociales, et en plusieurs endroits de la nature même du sol ; ce contrat a été regardé par la philosophie comme une oppression ; le propriétaire bienfaisant qui l'avait consenti, comme un tyran ; le pauvre qui l'avait accepté avec reconnaissance, comme un esclave, et comme on ne s'arrête pas dans les voies glissantes de l'iniquité , ces propriétés, dont un premier décret avait permis le rachat, un décret postérieur en a prononcé l'anéantissement, de peur qu'il n'en restât quelque trace ; un autre a ordonné l'incendie des monuments qui les constataient; bientôt, plus vorace que le temps, plus destructive que la guerre, la philosophie a commandé la démolition de ces antiques asiles d'une pauvreté honorable ou d'une richesse bienfaisante ; il ne manquait plus que d'ordonner le massacre de ces propriétaires coupables d'avoir succédé à leurs pères ou d'avoir eux-mêmes appelé leurs vassaux à la propriété en leur distribuant des terres... et le massacre a été ordonné. » De Bonald, *Théorie du pouvoir*, *tome I, p.* 457.

Il ne sera pas sans intérêt de rapprocher de ces appréciations de l'illustre publiciste le témoignage peu suspect d'un jurisconsulte célèbre, grand admirateur de la démocratie et des *conquêtes* de la révolution. M. Troplong, après avoir exposé dans sa préface au traité du *louage*, comment la majeure partie des terres de l'Europe romaine était devenue presque déserte par un siècle d'incursions des barbares, et par les vices non moins destructeurs de l'administration impériale, nous montre ces *solitudes* rendues à la culture par le partage que s'en firent les conquérants, et qui donna lieu à ce qu'on appela plus tard la féodalité. *Cette féodalité qui ne fut pas savante*, dit-il, *en revanche a*

créé beaucoup... quoique les légistes des âges suivants aient fait entendre contre elle des cris de fureur. Aidée par l'influence des moines que de pieuses donations avaient appelés au partage de ses domaines, elle réforma peu à peu, par les concessions de terre faites aux hommes du fief, une classe moyenne et libre qui avait disparu. « Alors les solitudes se peuplèrent, les terres en friches se couvrirent de moissons, des villages entiers s'élevèrent au pied du château ou du monastère, groupant leurs humbles manoirs autour d'une église rustique. Enfin la population s'accrut par ces causes diverses d'une manière prodigieuse dans l'espace de deux cents ans (siècles XIIe et XIIIe). Et en même temps qu'elle croissait en importance numérique, elle acquérait un certain bien-être... On a vu la population agricole, tombée avant la féodalité dans un esclavage à peu près général, se relever enfin à la voix des seigneurs et du clergé et obtenir les premiers bienfaits de l'émancipation. »

« La féodalité, considérée dans ses rapports avec la classe des cultivateurs, n'a été autre chose qu'un *vaste bail à ferme perpétuelle* ou à colonage héréditaire. Ce point de vue, aperçu à travers quelques nuages par plusieurs de nos anciens légistes, a échappé en grande partie à nos historiens... Il est certain que l'esprit de la féodalité française n'a pas eu en général pour but de tenir le paysan dans la pauvreté; elle l'humiliait sans doute, elle lui faisait sentir sa supériorité, en exigeant de lui l'obéissance personnelle et une dépendance blessante. Mais elle fut plus vaine qu'avare ; elle comprit que son intérêt était lié à celui du cultivateur, et elle fit beaucoup pour améliorer sa condition. Au moment de la Révolution, la classe agricole était arrivée à un état de bien-être incontestable. Si elle s'insurgea avec tant de fureur contre les châteaux, ce n'est pas

la misère qui arma ses mains acharnées, ce fut l'orgueil féodal qu'elle voulut châtier, orgueil puéril, mais insultant, qui corrompit les bienfaits immenses que la féodalité prodigua à ses vassaux. » — Troplong, *du louage, préface*, p. LVII à XC. *passim*. — Ces aveux sont précieux ; mais les dernières paroles contiennent une appréciation peu équitable qui semble tendre à justifier les excès de la Révolution. Si la féodalité a été *vaine*, on peut se demander s'il n'y avait pas encore plus *d'orgueil* dans la révolte *acharnée* d'un peuple égaré par des sophistes contre *cette gentilhommerie bénigne et campagnarde du* XVIII[e] *siècle*, *qui*, dit un autre démocrate, *ne se faisait guère sentir* QUE PAR L'AUMÔNE *et par quelques innocentes vanités*... Souvestre, *les derniers Bretons, I, p.* 74. Y avait-il là sujet de *confisquer les domaines et de massacrer les propriétaires?*

NOTE VI.

COMPARAISON DES RÉSULTATS PRODUITS SUR LA FAMILLE PAR LES LOIS DE SUCCESSION DE LA FRANCE ET DE L'ANGLETERRE.

(§ 298, p. 490.)

« Tout ce qui regarde l'ordre des successions légitimes ou testamentaires se réduit en deux systèmes suivis l'un en Angleterre, l'autre dans la France moderne, et c'est chez ces deux peuples que l'on peut en reconnaître plus facilement les effets. Le premier, qui fut plus ou moins celui de toute l'Europe chrétienne depuis l'invasion des barbares jusqu'au siècle dernier, se propose directement l'intérêt de la famille, considérée comme un corps moralement un, et produit par voie de conséquence le bien-être de chacun de ses membres et l'avantage de la cité. — Le second, né de la

révolution, qui le propage avec ardeur partout où elle prend crédit, prétend favoriser directement le bien individuel de chaque membre de la famille et, sans atteindre ce but (à prendre les choses dans l'ensemble), il amène promptement la ruine de la famille elle-même, et est dans l'Etat une source féconde de malaise et de dangers. Dans des études sur la famille, insérées au journal *la Patrie*, M. Le Play, conseiller d'Etat, qui s'est fait un nom dans la science sociale par son remarquable ouvrage sur les *Ouvriers européens*, examine les effets de ces deux systèmes, en mettant en regard le tableau de la famille anglaise et celui de la famille française, telle que l'a faite le Code civil. Ses paroles ont d'autant plus d'autorité en cette matière qu'on ne saurait le soupçonner de préjugés aristocratiques, comme le montrent plusieurs passages de ses écrits. Il incline plutôt en bien des points vers les idées de l'école démocratique et libérale, à laquelle il appartient. Il est de son siècle. Mais il a su comprendre cependant que le salut de la famille, si compromis par nos lois nouvelles, est un intérêt social universel, qui doit dominer tous les systèmes purement politiques. Il n'a donc pas dissimulé les vérités sévères qu'une observation profonde et consciencieuse lui a apprises, au risque de les voir se retourner contre quelques-unes de ses théories. Il se place au point de vue de la liberté absolue de tester, dont il montre les avantages dans la société anglaise, et qu'il présente comme ce qu'il y a de plus juste et plus utile. En théorie, cette appréciation pourrait être contestée, si l'on suppose que le père de famille abuse de son pouvoir par caprice ou par imprudence au préjudice de ses enfants. Mais, dans la pratique, la mauvaise volonté du père sera toujours une exception rare et dont la loi n'a pas à tenir compte. Quant à l'imprudence, elle est un danger réel dans une société où les idées sont

faussées et les mœurs domestiques altérées. Car, sous leur influence, le père de famille pourra très-souvent prendre de fausses mesures pour procurer, selon ses désirs, le bien de sa postérité. C'est ainsi qu'en France, par suite des habitudes déjà acquises, beaucoup de parents, ne comprenant plus les véritables conditions de la prospérité domestique, ou gênés par mille circonstances que produit la généralité du nouvel ordre de choses, acceptent maintenant et maintiendraient au besoin, par leur testament, le principe de division qui doit ruiner leur famille à la seconde ou à la troisième génération. — En Angleterre, au contraire, les idées et les mœurs dirigent l'exercice de la liberté de tester dans un sens conservateur, et la font tourner à la conservation et à la prospérité des familles aussi sûrement que les anciennes lois coutumières, qui faisaient par elles-mêmes chez nous ce que la loi anglaise laisse faire aux testaments. — Cette observation ne doit pas être perdue de vue, quand il s'agit d'apprécier les avantages ou les inconvénients de la liberté de tester. Ils ont toujours quelque chose de relatif à l'état de la société à laquelle on l'applique; mais du moins est-elle toujours préférable à une législation qui impose à toutes les familles des mesures désastreuses, auxquelles une partie du moins d'entre elles pourrait échapper par la liberté des testaments.

» Après ces préliminaires, qui nous ont semblé utiles pour faire mieux saisir la portée des observations de M. Le Play, nous lui laissons la parole. Il fournira une ample matière à de sérieuses réflexions sur plus d'un point des sciences économiques, politiques et sociales. »

» C'est un principe admis en Angleterre, dit-il, que la famille, soutenue par la morale chrétienne, notamment par les quatrième et neuvième commandements du décalogue, constitue la véritable unité sociale et le fondement même

de la nationalité. Dans l'opinion des classes dirigeantes, une bonne organisation de la famille entraîne nécessairement celle de l'Etat, tandis que la plus parfaite constitution politique ne saurait se maintenir en présence de familles imbues de scepticisme ou désorganisées par les mauvaises mœurs et les dissensions intestines.

» Au point de vue anglais, la meilleure organisation de la famille chrétienne est celle qui attribue au père la plus grande somme d'autorité; la sanction principale de cette autorité est le droit de disposer de la propriété par donation entre-vifs ou par testament. Il est aussi chimérique d'organiser la famille sans l'appui de ce principe, que de constituer l'Etat sans donner au souverain le droit de disposer de la force publique. La loi ne doit donc attribuer la propriété qu'à titre exceptionnel à la femme et aux enfants; elle ne doit intervenir que dans le cas où, avant sa mort, le père n'a pas déclaré sa volonté. La prospérité de la famille se fonde sur l'ascendant du père, comme la puissance de l'Etat sur l'autorité du souverain. Il y a toutefois entre la famille et l'Etat cette différence essentielle, que le progrès de la liberté restreint souvent l'autorité du souverain, tandis qu'il doit avoir toujours pour contre-poids l'extension du pouvoir des pères de famille. A tous les degrés de la civilisation, les individus, en effet, portent également le poids du péché originel; ils apportent en naissant la même somme de tendances vicieuses et anti-sociales; et ces tendances doivent être réprimées par le développement de la même somme d'autorité. Seulement, à mesure que les sociétés deviennent plus libres, la religion et l'autorité paternelle exercent, en ce sens, la pression qui pouvait être précédemment attribuée au souverain. Cette transformation sociale, si elle n'affaiblit pas au fond le principe d'autorité, assure néanmoins aux indi-

vidus un énorme accroissement de bien-être; car, aux moyens de répression fondés sur la loi ou sur la force publique, elle substitue ceux qui naissent de la conscience ou des affections de la nature.

» Conformément aux mêmes principes, l'égalité civile, à mesure qu'elle se développe dans l'Etat, doit se restreindre dans la famille, si sa constitution antérieure courbait tous les individus sous un même niveau. Les Anglais repoussent surtout avec énergie toute tendance ayant pour objet d'imposer les mêmes devoirs aux deux sexes, ou de leur attribuer les mêmes droits. Ainsi, ils considèrent également, comme symptômes d'une civilisation arriérée, l'organisation qui, dans certaines contrées de la Russie, assimile les femmes aux hommes en ce qui concerne le régime du travail, et le système de partage forcé qui, dans plusieurs Etats de l'Occident, admet les deux sexes à l'héritage à des conditions parfaitement égales. Ils refusent aux enfants le droit à l'héritage, non seulement parce que ce droit est inconciliable avec l'autorité du père et avec une puissante organisation de la famille; mais parce qu'il porte une atteinte irremédiable au principe même de la propriété. A leurs yeux, en effet, le droit de disposer librement des biens de toute nature est le frein qui empêche les peuples de glisser sous la pente funeste du communisme; l'une des forces qui préservent les Européens de l'abaissement où vivent les Asiatiques. Il est inutile d'ajouter que le droit du père n'enlève aux enfants aucun des avantages qu'ils peuvent désirer; ceux-ci, en effet, sont garantis, dans cette constitution sociale comme dans toute autre, par la plus efficace de toutes les lois, par l'amour paternel.

» La transmission des biens, soumise en principe aux volontés individuelles, s'effectue en fait conformément à

des règles uniformes tracées par l'accord intelligent des citoyens, par la loi des successions *ab intestat,* et par certaines dispositions tendant à garantir les générations futures contre l'abus des substitutions et des biens en main-morte. La préoccupation de chacun est de conserver unie au nom de famille la propriété, l'industrie ou la clientèle qu'il a créée ou reçue de son père. Comprenant que rien sous ce rapport ne peut faire obstacle à leur volonté, les chefs de famille poursuivent ce but avec une énergie dont on ne voit guère d'exemples dans les contrées où cette volonté est entravée par la loi. Jamais un chef de maison ne quitte ses affaires pour se livrer à ce prétendu repos qui n'est qu'une mort anticipée : chaque jour il s'attache aux affaires qui lui assurent la considération publique et les ressources nécessaires pour établir dans une situation indépendante, et conformément aux inspirations de l'amour paternel, ses nombreux enfants. Choisissant librement parmi ces derniers ceux qui doivent continuer son œuvre, il n'a jamais à craindre, devant des concurrents jeunes et actifs, l'isolement et les défaillances de la vieillesse. Ce régime donne satisfaction aux enfants autant qu'au père de famille. Une fille serait humiliée d'être recherchée en mariage à cause de sa fortune ; sa principale préoccupation est de mériter la dignité de mère de famille et de choisir celui qui, par son caractère ou ses mœurs, lui offre des garanties de bonheur domestique. Les jeunes gens croiraient faire un acte d'indélicatesse en fondant leurs vues d'avenir sur la mort des parents ; dès l'enfance ils s'inspirent de la pensée que cet avenir doit être exclusivement fondé sur le travail. Ils montrent, en général, un grand empressement à s'associer aux travaux de leur père et à se rendre par là dignes de lui succéder : ceux qui ne peuvent être ainsi pourvus ne montrent pas

moins de résolution pour se créer une situation indépendante, avec l'appui de la parenté, aux colonies aussi bien que dans la métropole. Jamais le choix du père ne fait naître chez les enfants la pensée d'une critique. Chez les propriétaires fonciers, où l'héritier n'est pas nécessairement désigné, comme chez les commerçants, par la spécialité de ses aptitudes, le bien de famille est ordinairement attribué à l'aîné sans que les cadets en conçoivent aucune jalousie (1). Tous les cadets de l'Angleterre, s'ils étaient consultés, voteraient unanimement le maintien du régime qui subordonne la transmission des biens à la volonté du père de famille, non seulement par des motifs d'intérêt public; mais encore par une considération immédiate d'intérêt personnel. Dans les nombreuses familles que fait éclore partout la liberté testamentaire, et dans une société vouée au travail, chacun comprend que le succès repose plus sur l'effort individuel et sur l'éducation donnée par la famille, que sur l'attribution, par voie d'héritage, et partant incertaine, d'un faible lambeau du bien paternel. On comprend surtout que chaque citoyen parvenu à la dignité de chef de famille souffrirait à son tour de l'abaissement que la loi aurait imposé antérieurement à son père, en privant ce dernier de la libre disposition de ses biens.

» Dans les contrées où l'opinion publique a été faussée par l'idée d'une prétendue égalité de droits entre l'homme et la femme, entre le père et les enfants, on ne saurait concevoir la vivacité des convictions qui se rattachent en

(1) On trouve un exemple remarquable de ces sentiments des familles anglaises dans celle du célèbre Wellington. — V. une notice sur celui-ci, dans le *Correspondant* de juillet 1863, pages 461, 467, 473.

Angleterre au principe de transmission intégrale des biens et des industries de famille. A ne considérer que le point de vue matériel, les Anglais ont constaté qu'il y a une énorme déperdition de forces à détruire l'unité rurale, industrielle et agricole due au génie paternel; que le partage matériel de cette unité est contraire à l'utilité publique et privée, au même titre que le serait celui d'un meuble ou d'un animal domestique. C'est surtout au point de vue moral qu'ils repoussent le régime du partage forcé. L'activité d'une nation repose sans doute en partie sur les instruments de travail légués par la génération précédente; mais cette transmission n'a toute sa fécondité que si elle se lie à celle des noms de famille. Lors donc que l'on vend périodiquement à des étrangers le bien patrimonial pour éviter les inconvénients du partage en nature, on donne contre un écueil non moins funeste à la société. Il existe d'ailleurs une multitude de biens qui ne peuvent être partagés ou vendus sans que le caractère des individus en soit profondément abaissé. A cette catégorie appartiennent la maison où sont nés les membres de la famille, le lit sur lequel le père a donné aux enfants la dernière bénédiction, la Bible qui les a initiés à la connaissance de Dieu, les images ou les tombeaux des ancêtres, et, en général, les objets qui conservent le souvenir des services rendus au pays. La seule organisation qui satisfasse à ces convenances est celle qui confie à l'un des enfants le devoir de garder ce pieux héritage; elle est considérée comme un bienfait, non seulement par l'héritier, mais encore par ceux qui, en fondant de nouvelles maisons, peuvent conserver l'espoir de retrouver quelquefois, au foyer paternel, les impressions de leur enfance. Ceux qui voient les fêtes de Noël réunir dans les familles anglaises des rejetons attirés par cette solennité de toutes les régions du globe, et qui

constatent l'intime connexion existant ailleurs entre la destruction des fêtes de famille et l'envahissement du partage forcé, comprennent que l'organisation de la famille est, en Angleterre, la principale source de bonheur individuel et de puissance nationale.

» En France, où les idées admises touchant le régime des successions reposent sur des impressions plus que sur des faits, on pense généralement que l'organisation de la famille et de la propriété est, en Angleterre, une institution essentiellement aristocratique; cette opinion n'est pas seulement une erreur, elle est le contre-pied de la vérité. Personne, en Angleterre, non plus qu'aux Etats-Unis, ne pourrait concevoir la pensée que la liberté testamentaire fût un principe aristocratique; chaque jour, en effet, l'application la plus usuelle de cette liberté consolide les fortunes qui se créent journellement par l'industrie, le commerce et la colonisation. Les parvenus, sortant en partie des plus humbles familles, ne manquent jamais d'assurer, autant qu'il dépend d'eux, la transmission intégrale de la propriété rurale, de la fabrique ou de la maison de commerce à laquelle ils espèrent attacher le souvenir de leur nom et la renommée de leurs descendants. Et c'est ainsi que de nouvelles familles, fondées par le travail, viennent incessamment seconder et parfois dominer par leur influence les familles les plus anciennes; c'est ainsi également que, sans rien perdre de ce qui lui est une fois acquis, la race anglo-normande, en fixant dans chaque famille l'esprit de conservation et de conquête, étend depuis deux siècles, par une impulsion spontanée, son pouvoir sur toutes les régions du globe. Cet emploi si national, si fécond de la liberté testamentaire, n'est pas même une tradition de l'aristocratie ou de la grande propriété. Loin de là, jusqu'au règne de Henri VIII, la liberté testamentaire n'était acquise qu'aux

petits propriétaires et aux paysans. L'extension graduelle de ce régime et l'abolition du régime de transmission intégrale forcée, instituée précédemment au profit de la noblesse, ont donc été, au fond, une conquête de la démocratie. En résumé, la liberté testamentaire, étendue graduellement à toutes les familles comme conséquence nécessaire de l'égalité civile, du droit de propriété et de l'autorité paternelle, rallie les sympathies de toutes les écoles politiques; car celles-ci y voient justement un principe social dominant de très-haut les questions qui divisent les partis.

» L'une des principales préoccupations d'un peuple libre est d'étendre incessamment l'initiative individuelle et d'attribuer chaque jour aux citoyens une plus grande part de cette activité qui, dans beaucoup d'Etats naissants ou en décadence, est attribuée aux agents de l'autorité publique. Cette tendance est, à un double titre, une garantie pour la liberté. En premier lieu, les individus voient grandir la sphère où leurs facultés s'exercent, et dès lors ils parviennent plus facilement, par le travail, au bien-être et à l'indépendance. En second lieu, habitués à aborder avec succès les plus grandes entreprises, ils ont l'aptitude nécessaire pour remplir les attributions qui se rattachent plus ou moins directement au gouvernement de l'Etat : d'où il résulte que les fonctions publiques tendent à se restreindre, et qu'elles cessent peu à peu d'être l'apanage d'une caste ou d'une corporation.

» Cette tendance, si prononcée chez les Anglo-Normands, est au fond identique avec celle qui renforce incessamment l'organisation de la famille et de la propriété; car l'individu ne peut évidemment trouver que dans l'union de ces deux forces le moyen de résister à l'absorption gouvernementale. Chaque chef de famille poursuit librement toute entreprise légitime, sans avoir à compter avec la loi, le

réglement ou l'agent de la force publique, sans autre entrave que celle qui résulte du droit égal des voisins ou des concurrents. Il fonde son principal moyen de succès sur le concours de nombreux enfants, et trouve dans ce succès même le moyen d'assurer à chacun d'eux, avec des dots égales, une situation indépendante. Chaque famille met un légitime orgueil à ne devoir qu'à elle-même l'essor de la nouvelle génération, et, si l'on s'adonne parfois aux fonctions gouvernementales, c'est moins dans le but de trouver des moyens d'existence que d'obtenir la considération publique. Dans cette direction des mœurs, la famille n'a jamais rien à demander à l'Etat; elle vient au contraire, en toute occasion, lui offrir un concours désintéressé. C'est en cela précisément que la liberté surgit spontanément et sans efforts, dans les deux hémisphères, des institutions de la race anglo-normande.

» En résumé, la famille anglaise, ayant pour charte la religion chrétienne, pour guide l'autorité paternelle, pour appui la propriété, présente l'organisation la plus parfaite qui ait été conservée jusqu'à ce jour. Cette supériorité, qui s'est graduellement développée depuis deux siècles dans la métropole, s'étend également aux colonies fondées dans toutes les régions du globe. Elle est en connexion intime avec les progrès matériels et moraux que la race anglo-normande accomplit sous nos yeux. »

Plusieurs, en songeant aux profondes misères morales et matérielles que renferme la société anglaise, trouveront peut-être ce tableau un peu flatté; nous le comprenons, et certes nous ne sommes pas de ceux qui offrent l'Angleterre au monde comme un modèle en tout. L'esprit protestant et ses conséquences sociales y ont fait de grands ravages, et la famille elle-même s'en est ressentie.

Cette délicatesse de sentiments, cette tendresse et cette

générosité de dévoûment, qu'une vertu surnaturelle élève si haut, ne s'y trouvent pas au même degré que chez les nations sincèrement catholiques ; le caractère national a subi ici comme sur d'autres points de tristes modifications chez ce peuple devenu si excentrique et si profondément égoïste depuis son apostasie religieuse. Cependant, il faut le reconnaître, il a conservé les vrais principes de la société domestique et de l'économie sociale, et cela a suffi pour neutraliser en partie les suites funestes de la réforme.

Au tableau de la famille anglaise, M. Le Play oppose celui de la famille française telle que l'ont faite les lois de la révolution que nous suivons encore.

« L'une des propensions les plus marquées de l'école révolutionnaire a été de faire, autant que possible, abstraction de la famille et de placer sans cesse l'Etat en présence des individus. C'est par là peut-être qu'elle s'écarte le plus de la tradition européenne qui, presque partout encore, considère la commune et l'Etat comme des agrégations de familles, et qui interdit, si ce n'est en cas de nécessité absolue, toute intervention dans les intérêts de ces communautés naturelles. Privée de l'autorité et des ressources nécessaires à son existence, la famille française s'est tellement affaiblie qu'elle ne peut même plus donner à ses propres membres l'assistance et l'appui indiqués, dans les civilisations imparfaites, par les lois de la nature et de l'affection. Ainsi, par exemple, tandis que dans le Nord et dans l'Orient les moindres familles tiennent à honneur de soigner elles-mêmes, sans intervention étrangère, leurs enfants, leurs malades et leurs vieillards, nous voyons naître journellement chez nous des corporations religieuses ou philanthropiques ayant pour but spécial de suppléer, sous divers rapports, à l'impuissance de la famille; les unes, remplaçant les mères absorbées par le travail manufactu-

rier, soignent les jeunes enfants et exécutent les travaux de ménage; d'autres, recevant dès le plus jeune âge les garçons et même les filles, déchargent les parents des soucis que donne la direction intellectuelle et morale de l'enfance et de la jeunesse; d'autres pourvoient à l'apprentissage et à l'éducation professionnelle; d'autres assistent à domicile ou dans les établissements spéciaux les malades et les femmes en couche; d'autres encore reçoivent les invalides militaires, les incurables et les vieux parents; on en voit même qui se chargent des devoirs relatifs aux funérailles. Ces bonnes œuvres sont assurément la manifestation de sentiments dignes de respect; mais on peut se demander si, en apportant un palliatif temporaire à des souffrances réelles, elles n'introduisent pas dans la société une cause permanente de désorganisation. Il semble qu'à la longue, on doit porter atteinte à tous les intérêts, et même au bien-être matériel des peuples, en dispensant ces derniers des devoirs moraux qui de tout temps avaient été imposés par les rapports naturels de parenté ou de voisinage. »

On a essayé de remplacer la famille par les associations industrielles. M. Le Play signale l'inanité de ces tentatives.

« Les associations qui surgissent en France de toutes parts, pour suppléer ainsi à l'impuissance des individus, n'ont rien de commun avec les institutions fécondes qui, existant déjà dans les civilisations imparfaites, sont représentées en Angleterre par les communautés de mines et par tant d'autres communautés industrielles et commerciales. Elles ne se composent pas, à l'exemple de ces dernières, d'individus réunissant à la fois leurs efforts et leurs capitaux et s'engageant personnellement envers le public au même titre que si chacun d'eux agissait dans un intérêt individuel. Les sociétés par actions, qu'a développées en

France le régime du partage forcé, agglomèrent les capitaux en dégageant les actionnaires de toute responsabilité, tantôt en concentrant la responsabilité chez les gérants, tantôt en exemptant également, par faveur expresse, ces derniers de toute responsabilité. Mais ce que la loi n'a pu faire, c'est de changer la nature des hommes et des choses, c'est de communiquer à ces créations artificielles, à ces gérants d'intérêts collectifs, la sollicitude et l'énergie que donnent au père de famille le sentiment de l'intérêt personnel et le dévoûment pour la femme et les enfants. Les qualités qui ont pu d'abord attirer aux fondateurs la confiance du public s'effacent à la longue ou ne se retrouvent plus chez leurs successeurs; peu à peu les directeurs, faussant, par mille combinaisons abusives, le principe de l'institution, s'appliquent à exploiter, dans leur intérêt personnel, les capitaux qui leur sont confiés.

» Chacun sait combien sont vaines la plupart des tentatives ayant pour objet de rétablir sous cette forme la continuité des entreprises industrielles et commerciales. Loin de remédier au mal, les sociétés par actions, considérées dans leur ensemble, ont porté une nouvelle atteinte à la constitution sociale, en usant de leurs priviléges pour restreindre l'initiative individuelle, en gaspillant improductivement les capitaux et en donnant le scandale de fortunes fondées sur la ruine et la spoliation des actionnaires... »

M. Le Play expose ensuite l'action que l'individualisme et le morcellement des héritages exercent sur la famille :

« De toutes les conséquences du régime de partage forcé, la plus funeste est celle que j'ai déjà signalée incidemment, l'amoindrissement chaque jour plus marqué du personnel des familles; je n'en connais pas qui réagissent avec des circonstances plus déplorables sur les mœurs et sur le travail. Les nations qui jouissent de la liberté testamen-

taire ou qui sont soumises à la transmission intégrale forcée, ont toutes pour caractère commun la fécondité des mariages. Une multitude de causes concourent, au contraire, à rendre le mariage stérile chez les peuples qui subissent le partage forcé. Dans ce régime, le père de la famille est privé de tous les avantages que la fécondité lui assure dans les autres régimes sociaux. En premier lieu, il lui est à peu près refusé, comme je l'ai expliqué ci-dessus, de trouver parmi ses enfants des aides et des successeurs. D'un autre côté, il se trouve exposé à des charges qui n'existaient pas dans les autres régimes, et parmi lesquelles il faut citer en première ligne la nécessité de doter les filles, l'obligation de chercher à grands frais l'instruction et l'établissement des garçons en dehors de la sphère d'activité de la famille, et notamment de leur ouvrir, par la voie des écoles professionnelles et des examens officiels, l'accès aux fonctions publiques, but commun de toutes les ambitions dans les pays où le gouvernement substitue en toutes choses son intervention à celle des particuliers. La multiplicité des enfants fait d'ailleurs évanouir la seule chance que laisse la loi de voir le principal patrimoine se transmettre intégralement avec le nom de famille à la génération suivante. Enfin les pères savent qu'ils peuvent rarement trouver une compensation à ces inconvénients et à ces charges dans le respect et l'obéissance de leurs enfants...

» La principale cause d'affaiblissement de la famille est l'atteinte portée aux mœurs privées par le droit à l'héritage appliqué fatalement par la loi et par les officiers publics, au lieu d'être réglé par le père de famille, conformément aux convenances propres à chaque enfant, aux intérêts généraux de la famille et aux lois de l'affection. Le partage forcé des biens entre les deux sexes, sans rien

ajouter au fond au bien-être et à l'indépendance des femmes, conduit chaque homme prévoyant à fonder son avenir sur l'éventualité d'une riche alliance. Ce régime subordonne au calcul l'acte de la vie qui devrait être réglé le plus exclusivement par les inspirations du cœur; il dégrade également les deux époux; il supprime les principales garanties du bonheur domestique, et introduit dans l'institution du mariage une véritable désorganisation. Lorsque de telles mœurs sont devenues générales, on peut ignorer le dommage qui en résulte pour la nationalité; mais le mal apparait dès qu'on peut constater la supériorité morale des peuples qui s'inspirent d'autres principes.

» L'indolence de la jeunesse dans les familles aisées est une autre conséquence non moins funeste du droit à l'héritage, car elle détruit en germe la principale force qui pourrait assurer le succès des générations futures. C'est par ce motif surtout qu'on n'a jamais vu de grandes entreprises accomplies d'une manière durable par des peuples soumis au partage forcé. Dans ce régime, en effet, l'effort vers le vrai, le juste et le bien se produit presque exclusivement chez les enfants des familles pauvres, à titre individuel, sans le concours d'une fortune acquise, de parents éclairés et de bonnes traditions, ou, en d'autres termes, en l'absence des principales forces sur lesquelles se fonde le progrès des sociétés. Les succès inouis obtenus par les Romains aux premiers temps de leur histoire, et, depuis deux siècles, par les Anglo-Normands, doivent être attribués surtout à ce que, dans les classes dirigeantes, les pères de famille ont tiré de la liberté testamentaire le pouvoir de dresser leurs enfants au travail et à l'obéissance, et de s'assurer ainsi des successeurs capables de donner suite à leurs entreprises.

» Parmi les causes de démoralisation ayant pour origine

le partage forcé des héritages, on doit encore citer : la dispersion, après inventaire des gens de loi, des objets que la piété filiale respecte dans toute constitution libre de la famille; les scandales donnés par tant de riches qui, devant tout au hasard de la naissance, ne se sont pas rendus dignes de leur situation, ni par le travail, ni par le dévoûment envers le père de famille; l'importance exagérée, troublant à plusieurs égards l'ordre public, donnée aux enfants dans les familles riches; les espérances qui, dans la pratique ordinaire de la vie, et sans blesser l'opinion, se fondent ostensiblement sur la mort des parents; les prélèvements anticipés sur les héritages, faits avec le concours des usuriers; la spoliation exercée journellement contre des pères de famille frappés de veuvage, à l'égard de biens dus exclusivement à leur travail, et tant d'autres exemples de rébellion ou d'inconduite donnés par les enfants, au mépris de l'autorité paternelle...

» La situation actuelle de la famille française exerce sur l'organisation du travail une influence non moins funeste. Et d'abord deux causes principales restreignent la propension au travail chez ceux mêmes qui pourraient s'y livrer avec le plus de succès.

» En premier lieu, comme je l'ai remarqué ci-dessus, on ne peut compter que par exception sur le concours de la jeunesse riche; dans toutes les branches d'activité, le succès n'est ordinairement acquis, au prix des plus pénibles efforts, qu'aux hommes partis des rangs inférieurs de la société.

» En second lieu, ces hommes, parvenus au milieu de leur carrière, constatent journellement l'influence démoralisante qui pèse sur leurs enfants; ne pouvant les plier au sentiment du devoir, ils renoncent à l'espoir de trouver parmi eux des aides et des successeurs; ils se trouvent

privés dès lors du principal stimulant qui aurait pu les attacher à leur profession, et ils comprennent bientôt que la prudence leur conseille de ne pas rester exposés, dans un isolement complet, à la concurrence de rivaux plus jeunes et plus actifs. Découragés par cette perspective, ils doivent quitter les affaires précisément à l'époque où les pères de famille anglais, riches d'expérience et secondés par une jeunesse ardente au travail, sont en mesure de donner une nouvelle impulsion à leurs entreprises. Mais le principal vice de cette situation consiste en ce que les familles où se conservent exceptionnellement les habitudes laborieuses, sont empêchées par la loi de se transmettre, d'une génération à l'autre, les instruments de travail dans les conditions qu'elles jugeraient nécessaires au succès. Et il est à remarquer que des deux formes employées pour entraver, sous ce rapport, le libre arbitre des familles, la France a choisi celle qui nuit le plus à l'agriculture, au commerce et à l'industrie. *La transmission intégrale forcée*, représentée encore de nos jours, dans quelques constitutions arriérées, par les majorats, les substitutions perpétuelles et le droit d'aînesse, peut, avec le concours de bonnes mœurs et sous l'influence des sentiments de devoir et d'honneur, se concilier avec les exigences d'une civilisation progressive. Dans le cas même où il entrave le progrès, ce régime, s'il n'est pas complètement vicié par la corruption des hommes, leur assure au moins l'ordre public et la stabilité des institutions. Il en est autrement du *partage forcé*, qui enlève à la fois à la famille l'autorité et la liberté, et détruit, dans leur principe même, les mœurs privées et l'initiative individuelle. Par une conséquence nécessaire, cette organisation n'est compatible avec la stabilité et la prépondérance de l'Etat que dans un seul cas; lorsque le souverain, doué des vertus qui manquent

à la masse de la nation, dispose des pouvoirs les plus étendus et supplée, par une énergique concentration de l'autorité, à l'impuissance des familles et des individus. Mais, dans ce cas même, le gouvernement le plus habile est sans cesse entravé dans son action propre, car il ne peut communiquer aux innombrables agents chargés des intérêts généraux l'activité qu'inspire seul l'intérêt privé. Il tenterait d'ailleurs vainement de soustraire les familles aux vices flagrants de l'organisation du travail. Chaque génération, en effet, voit diviser par le fatalisme de la loi les unités agricoles, industrielles et commerciales créées par la tradition, et détruire, sans aucune compensation, les forces morales attachées à la transmission simultanée de ces unités et des noms de famille. Abaissés systématiquement par la loi des partages au-dessous de la condition paternelle, les jeunes gens laborieux doivent donc recommencer incessamment l'œuvre des générations précédentes.

» Un tel régime n'organise que deux choses, l'hypothèque et la liquidation permanente des entreprises ; il ne favorise qu'une classe de la société, celle des officiers publics et des gens d'affaires chargés de présider au partage et à la vente des biens, ou d'intervenir à divers titres dans les contestations qui en résultent; et encore faut-il remarquer qu'en attachant à une œuvre ingrate les hommes les plus intelligents, elle prive la société des avantages que ceux-ci eussent obtenus en déployant leurs talents dans une organisation plus conforme à l'intérêt public.....»

NOTE VII

DES SOCIÉTÉS TAISIBLES

(§ 299, p. 490).

Le sol de la France, même dans les pays de droit écrit, était autrefois couvert de ces sociétés *taisibles* (tacites)

héréditaires, qui remontaient aux temps les plus reculés, et qui jusqu'au moment de la Révolution avaient donné aux familles vivant ainsi du *même pain et sel*, sous même toit, et sur un même domaine, un bien-être incontesté. « Elles étaient, dit M. Troplong (*du contrat de société*, § 196), d'un grand secours à l'agriculture, maintenaient les familles dans l'union et la force, favorisaient le développement de l'aisance dans les classes inférieures. » L'aîné était ordinairement le chef de cette communauté, comme le remarque Othon de Frisingue. « On voyait, dit encore M. Troplong (*ibid. Préface, page LI*), ces sociétés continuer pendant des siècles, surtout entre les métayers perpétuels, et se maintenir par les enfants, les gendres, les brus, tous vivant ensemble dans les mêmes habitations et sans division. Lorsque les associés voulaient rompre leur société, c'était une véritable crise, toujours accompagnée de différends et de graves désordres. Elle était redoutée comme une calamité. Il est certain que ces sociétés, en contribuant au développement de l'aisance dans la classe bourgeoise des villes et des campagnes, rendirent l'agriculture plus florissante et ne furent pas sans influence sur l'agrandissement du tiers-état. » A partir du XVIme siècle, cet ordre de choses, fondé sur les mœurs plus que sur les lois, qui peuvent bien détruire de semblables institutions; mais qui ne sauraient les créer, céda peu à peu aux attaques des gens de loi et de chicane, qui n'y trouvaient pas leur compte. Le premier coup leur fut porté par l'ordonnance de Moulins (de 1566), œuvre de ce chancelier de l'Hôpital, si cher aux légistes, et si fatal à la France, qui lui dut l'établissement du protestantisme dans son sein: homme, disaient ses contemporains, *un peu léger en créance, et guères bon pour la balance de Monsieur Saint-Michel*. Le travail de destruction alla toujours depuis en se dévelop-

pant, et l'article 1834 du Code civil n'a pas voulu, dit M. Troplong, *laisser vestige des sociétés tàisibles*... Cependant, en 1832, M. Dupin a pu encore constater par des exemples frappants qu'il avait sous les yeux, la supériorité de l'ancien système sur le nouveau. Dans une lettre insérée au *Moniteur*, il décrit une de ces communautés encore subsistantes en Nivernais, et prospérant depuis plusieurs siècles ; et il l'oppose à la ruine d'une famille voisine, qui s'est consommée en peu de temps, depuis que la révolution y a amené la dissolution d'un semblable régime. M. de Courson a inséré cette relation curieuse dans son *histoire des peuples bretons*, tome II, page 412. — Mais depuis, cette communauté des *Lejult*, qui pendant 500 ans n'avait point vu s'élever de dissension sérieuse dans son sein, a succombé à son tour à l'esprit de division et d'indépendance, dont les premiers symptômes avaient commencé à se manifester en 1830, parmi la jeunesse de la famille. En 1846, la société fut dissoute, et avec elle a disparu peut-être le dernier vestige de ses mœurs patriarchales. M. Le Play, qui raconte ce triomphe de l'esprit moderne *(Les ouvriers européens, page 247)* remarque que le plus souvent ces sociétés devaient leur existence à l'influence et à la protection des seigneurs qui concédaient des terres, sous la condition de cette jouissance indivise. — L'exemple que nous venons de rapporter tend à confirmer une remarque, aussi triste que juste, d'un habile publiciste. C'est que la France moderne vit le plus souvent en dépit de ses lois, sur ce qui lui reste encore de ses anciennes mœurs. Quand ce fonds sera épuisé (et on y travaille avec zèle), on sentira, mais trop tard, la terrible vérité de cette maxime : *quid leges sinè moribus vanæ proficiunt?*

NOTE VIII

SUR LES EFFETS ÉCONOMIQUES ET POLITIQUES DU SYSTÈME MODERNE DES SUCCESSIONS.

(§ 299, p. 491.)

Le principe français sur le droit de succession et la divisibilité indéfinie des biens, tel qu'il est consacré par le Code civil de 1804, était sévèrement jugé par le célèbre baron de Stein, l'un des hommes d'Etat les plus remarquables de l'Allemagne, et le destructeur du servage en Prusse, où il a été ministre du roi. La manière dont il envisageait cette question mérite d'être sérieusement méditée.

« Du maintien des fermes des paysans propriétaires et des biens en masse d'une certaine étendue dépend, disait-il, la conservation d'une forte classe rurale, sur laquelle reposent la puissance militaire du pays, la force morale de la société et l'énergie nationale. La divisibilité illimitée des terres transforme les paysans en manœuvres et en canaille, et change la noblesse territoriale indépendante en noblesse de fonctionnaires et en noblesse de cour. »

En 1822, il écrivait à l'archevêque de Cologne sur le même sujet :

« Qu'on compare le possesseur d'une ferme indivisible de moyenne grandeur ou d'une grande ferme non divisée dans la partie importante de l'Allemagne, où nos *buralistes* jacobins n'ont pas encore pu parvenir à donner vie à leurs principes subversifs, avec les pauvres diables qu'on appelle paysans sur le Rhin, dans le Wurtemberg, sur la Lahn ! Le morcellement des fermes conduit d'abord à l'avilissement de la classe des paysans, transformés par lui en mercenaires, puis à la consolidation de quelques grandes masses territoriales. La pauvreté force à vendre ; le capi-

taliste, l'usurier, le juif s'arrondissent par des achats successifs et font cultiver par les ouvriers. Et alors on obtient un moins grand nombre de propriétaires et une plus grande masse de prolétaires, comme en Italie et en Angleterre. Il est facile à comprendre ce que la tranquillité publique a à redouter d'un pareil état de choses. »

Ailleurs, à propos de Turgot, dont son ami Kunth exalte les idées, il insiste sur la nécessité de protéger les classes laborieuses contre l'avidité des fabricants et d'abattre la bureaucratie. « L'esprit de communauté s'en va, dit-il, de la commune, de la province, de l'Etat. L'indifférence et l'égoïsme renaissent avec une force nouvelle, sous l'influence d'un gouvernement qui se mêle de tout et d'une hiérarchie de fonctionnaires... qui se termine à la pointe de la chancellerie d'Etat. On effraie tout le monde avec le fantôme des mouvements démagogiques; ils existent, il est vrai, mais on les nourrit par l'accroissement des impôts et par des mesures fautives qui se détruisent elles-mêmes. Notre système économique *technologico-populassier*, appliqué par une bureaucratie centralisatrice et avide de pouvoir, se dévore lui-même comme Saturne ses enfants. Nous sommes surpeuplés, nous avons surfabriqué, surproduit, et, avec des lettres et de l'encre, nous avons déshumanisé les fonctionnaires, ôté l'esprit aux ministres et réduit tout à un mécanisme sans vie. »

Il s'explique avec plus de précision encore avec M. de Hardenberg. — « Je crois, dit-il, qu'il importe de briser les entraves par lesquelles la bureaucratie empêche l'essor de l'activité humaine : on doit détruire cet esprit de sale (*schmutzig*) privilége, cet amour du mécanisme, auxquels cette forme de gouvernement est soumise. La nation doit être accoutumée à gérer elle-même ses affaires, à sortir de cet état de minorité dans lequel un gouvernement toujours

inquiet, toujours empressé de réglementer voudrait tenir les hommes. »

Le 24 août 1821, il écrivait à M. de Gagern :

« Tout ce que je sais, c'est que nous continuerons à être gouvernés par des *buralistes* salariés, pédants (*buchgelchrten*), sans intérêts et sans propriété immobilière. Cela ira tant que cela ira. Ces quatre mots contiennent l'esprit de notre machine gouvernementale et de toutes celles qui lui ressemblent. *Salariés*, donc tendance fatale à l'augmentation des salaires et des salariés. *Pédants*, vivant par conséquent dans le monde des lettres qui tuent, et non dans la vie réelle. *Sans intérêts*, car ils ne sont en rapport véritable avec aucune des classes civiles qui constituent l'Etat; ils forment une caste *sui generis*, la caste des écritoires. *Sans propriété*, par conséquent toutes les révolutions de la propriété ne les touchent pas. Qu'il pleuve ou que le soleil luise; que les redevances augmentent ou tombent; qu'on détruise ou qu'on respecte les vieux droits traditionnels; qu'on transforme théoriquement les paysans en manœuvres; qu'on substitue à la suzeraineté des seigneurs territoriaux celle des juifs et des usuriers, tout cela leur est bien égal. Ils touchent leurs appointements à la caisse de l'Etat et écrivent, écrivent, écrivent en silence dans des bureaux bien garantis par des portes bien fermées, sans être ni connus, ni remarqués, ni renommés, et en élevant leurs enfants pour en faire des machines écrivassières comme eux. J'ai vu tomber une de ces *machineries*, la *machinerie militaire*, c'était le 14 octobre 1806 (Iéna)! Peut-être la *machinerie écrivassière* aura-t-elle aussi son 14 octobre! » — Voyez *Correspondant du 25 janvier* 1862, *p.* 33-35.

NOTE IX

DU DROIT DES ENFANTS A L'ÉGALITÉ DE PARTAGE D'APRÈS THOREL.

(§ 304, p. 498.)

L'importance des questions qui se rattachent à l'ordre des successions nous engage à mettre ici sous les yeux du lecteur quelques pages de l'abbé Thorel, où se trouvent bien résumés les arguments qui montrent que ni la justice ni l'intérêt public n'exigent l'égalité de partage entre les enfants. Cet écrivain recommandable se place au point de vue de la liberté illimitée de tester, qu'il semble regarder comme faisant partie du droit de propriété. Voici en quels termes il s'exprime.

« Qu'y a-t-il d'égal entre les enfants? Sont-ce l'âge, la taille, les dispositions, le mérite et les talents? N'est-il pas visible que ce fut le premier né qui vint le premier au secours du père et qui l'aida à élever le reste de la famille? Si je suis le père, et par conséquent le juge de ces enfants, quand il sera question de partager les biens de la communauté, dois-je traiter de la même manière l'enfant actif et l'enfant paresseux, celui qui aura mis beaucoup au fond commun et celui qui n'y aura rien mis, celui qui m'aura servi cinq ans et celui qui m'aura servi vingt? Pourquoi l'auteur de la nature m'a-t-il constitué leur juge et le dispensateur des fonds communs : est-ce pour bouleverser les règles de la justice?..... Quand nous ne l'aurions pas démontré dans l'ouvrage, il est visible que cette *égalité des droits* qui a renversé toutes les notions est une folie; que parmi les enfants *du même père*, comme parmi les membres de la même société, l'auteur de la nature a voulu

que tout fût inégal. Donc, quand il est question de ce qui leur est dû, il doit y avoir inégalité dans les partages.

» S'agit-il de ce qui ne leur est pas dû ? Alors c'est une faveur ; et je ne vois pas qu'une faveur ait d'autre règle que la volonté de celui qui l'accorde. Quand l'auteur de la nature donna au chef des humains le domaine de l'univers, ce ne fut point pour ses mérites, mais une pure faveur. Quand j'arrive dans un vaste pays, ce n'est point parce que je le mérite que je le possède ; c'est à titre de premier occupant. Quand je transmets mes biens à mes descendants ; ce n'est point du tout en vue de leurs mérites, puisqu'ils ne sont point encore nés.

» Le patrimoine est une faveur qui nous est léguée par la bonne volonté de nos pères, mais qui n'est due à aucun de nous par le droit de nature. Ce n'est point en vain qu'il est appelé patrimoine : ce fut la propriété naturelle de nos pères ; ce qui leur échut par la Providence ou qu'ils gagnèrent par leurs travaux, c'est leur bien et non pas le nôtre. Or, si je suis le premier père d'une cité, que je ne sois encore lié par aucune volonté, un bien qui n'est dû à qui que ce soit, je peux le donner ou le réserver, en faire présent à mes enfants ou à mes amis, le diviser en trois ou en quatre; en donner plus à l'un et moins à l'autre; j'en suis parfaitement le maître; je dois le faire, puisque, par la succession des naissances, Dieu a créé les hommes essentiellement *inégaux en droits*.

» Je ne prétends donc pas que les fondateurs des cités n'eurent pas le droit de faire les premiers partages de diverses manières, puisque chacun doit faire de son bien ce qu'il lui plaît ; mais je dis que dans les premiers temps, non seulement l'égalité des partages n'exista pas; mais qu'elle fut impraticable. Quand il est question de faire les premiers défrichements, et de mettre une terre en va-

leur, il faut beaucoup d'engrais, de bestiaux et de moyens..... Si nos pères eussent également distribué leur succession, tous les enfants fussent morts de faim, parce qu'aucun n'eût été en état de faire les premiers frais. Pour le bien du reste de la famille, il fallait qu'ils laissassent leur manoir à un seul, et c'était ordinairement à l'aîné; de là le droit d'aînesse, si fort prisé dans ces premiers temps. Je dis, en second lieu, que cette égalité des partages ne fut jamais dans l'ordre de la nature, puisque tout, jusqu'au mérite lui-même, est visiblement inégal parmi les hommes.

» Je dis en troisième lieu que l'égalité des partages, dès qu'elle n'est pas dans l'ordre de la nature, dut produire de funestes effets dans tous les temps. Dans tous les pays où on eut le malheur de l'adopter, le patrimoine de chaque famille fut tellement morcelé que chaque père subalterne n'eut ni de quoi vivre, ni de quoi pousser ses enfants, ni de quoi faire travailler les étrangers. Les partages égaux, en laissant trop peu de fonds à chacun, anéantissent cette inégalité essentielle, instituée par la nature elle-même, qui nourrit le commerce, excite l'émulation, propose des biens à gagner, fait jouer partout le mécanisme du libre arbitre. C'est de toutes les coutumes la plus ruineuse pour les empires et pour les familles elles-mêmes.

» Dans tous les pays où les partages sont égaux, tout est nécessairement pauvre, indolent, misérable, engourdi, parce que tout y est nécessairement inanimé et impuissant..... Dans les pays où les partages sont inégaux, tout est riche, actif, florissant, laborieux, parce que partout il se trouve des pères de famille opulents qui ont des fonds et qui font travailler les autres. Avec ces fonds, les pères font des avances aux cadets. Les cadets, qui n'ont presque rien à prétendre sur la succession, aidés par le père, commercent, étudient, se poussent, se dédommagent de leur

peu de prétentions par l'activité et les travaux et deviennent presque toujours aussi riches que les aînés.

» Certes, quand, de concert avec les principaux propriétaires, on veut faire un Code général pour tout un royaume, on en est bien le maître, et cette mesure est très-louable : on peut prendre dans les diverses coutumes tout ce qu'il y a de mieux ; mais quand il est question des partages, quoi qu'on en dise et quoi qu'on en ait dit dans le délire inconsidéré de notre siècle, l'expérience, la raison, l'histoire, tous les monuments prouvent en faveur de l'inégalité : et si on a le malheur de se décider pour l'égalité, le plus sage est de réformer une erreur qui conduit nécessairement le corps d'une nation au dépérissement et à la misère. » Thorel, *Principes fondamentaux du droit naturel*, § XVI.

NOTE X.

SUR LES EFFETS DE LA DIVISION DES TERRES, D'APRÈS CADOR.

(§ 306, p. 503.)

Un écrivain dévoué d'ailleurs à la démocratie et aux idées modernes a été amené par ses études sur l'économie politique, à juger de la manière la plus sévère à ce point de vue les œuvres de la Révolution et leurs tristes résultats. Nous n'oserions employer de nous-mêmes un langage aussi dur, qui serait sans doute taxé d'exagération dans notre bouche ; mais quand la force de la vérité l'arrache malgré lui à un libéral, il n'en a que plus d'autorité sur ses lèvres, et il ne saurait être que très-instructif pour ceux qui veulent juger sainement des tendances de la législation moderne en matière de propriété et de transmission héréditaire. Nous allons donc emprunter au livre de

M. Cador, intitulé : *Populations et subsistances*, et publié en 1850, quelques passages qui résument ses observations sur ce point. On y verra ce que la famille, les mœurs, l'agriculture, le bien-être du peuple et la sécurité de l'Etat ont gagné à la régénération de 1789 et au régime économique établi par le Code civil.

« Lorsqu'en 1789, dit-il, l'Assemblée constituante a commencé de respirer dans les sphères de la liberté et de l'égalité, elle n'a rien eu de plus pressé que d'asservir la propriété en la prostituant. En prêtant les mains à cette violation de la terre, les législateurs ne voyaient pas qu'ils préparaient aux travailleurs un esclavage aussi odieux et plus dégradant que celui dont ils venaient d'être délivrés. Avec l'idée de relever la dignité humaine, la Constituante, soit imprévoyance, soit impéritie, rabaissait l'homme au niveau de la brute. Les bras sont aujourd'hui les bêtes de somme de l'agriculture. Mais ces bras sont épuisés par la misère et par la souffrance ; mais ce travail incessant et forcé du corps engourdit et tue la pensée ; mais cet excès de labeur imposé aux forces physiques n'est plus en rapport avec la nourriture qui doit vivifier ces forces ; de là le malaise, la sourde irritation qui fermente dans les classes agricoles ; de là cette désertion en masse des travaux des champs et cet encombrement de travailleurs dans l'industrie. Depuis la loi de 1789, le travailleur des champs voit tous les jours empirer son sort. Si ce sont là les bienfaits de la liberté, si c'est ainsi qu'elle doit relever la dignité humaine, autant vaut retourner au despotisme de l'ancien régime..... les lois qui donnent le mouvement sans diriger et modérer le mouvement sont plus près de l'esclavage que de la liberté...

» Celui qui serait venu dire à l'Assemblée constituante de 1789 que le sol de la France, alors possédé pour plus des deux

tiers par la noblesse et le clergé, deviendrait un jour la propriété de 28 millions de citoyens, eût été pris pour un fou. Eh bien ! ce qui alors pouvait être considéré comme une utopie, est aujourd'hui une triste et funèbre vérité (1). En cinquante ans, sous les yeux de ceux qui sans s'en douter avaient frappé la propriété d'un coup dont elle ne se relèvera peut-être jamais, le sol est devenu la proie d'un morcellement insensé. Sous l'action de ce fait dissolvant, toutes les conditions de stabilité et d'ordre ont été détruites, la masse des subsistances a diminué d'une manière sensible, la dette foncière s'est accrue dans une énorme proportion. Toutes les améliorations pratiques sont devenues impossibles, le progrès est resté à l'état de théorie. Au milieu d'un pareil chaos, la famille ne pouvait être que

(1) Voici, d'après M. Mounier *(de l'agriculture)*, l'état de la propriété en France en 1840.

On y compte 46 millions d'hectares de terre cultivable, dont 3 millions en bois; et 4 millions 800,000 familles propriétaires, dont :

3,900,000	possèdent	14,252,000 d'hect.	à 3 hect. 64 ares	par famille en moyenne.	
480,000	—	6,720,000	— 14	—	—
220,000	—	7,700,000	— 35	—	—
110,000	—	6,628,000	— 56	—	—
67,000	—	5,628,000	— 84	—	—
15,000	—	2,700,000	— 180	—	—
8,000	—	2,840,000	— 355	—	—

En supposant 5 personnes par famille, on a 24,000,000 de propriétaires. Les 18,000,000 de petits propriétaires ne tirent de leurs parcelles que 50 jours de subsistance par an. Ils forment une race ennemie de tout ce qui ne bêche pas, intrépides soldats d'une nouvelle jacquerie capable de tout détruire, incapable de rien édifier! — V. Cador, *Pop. et Subsist.*, p. 180. — Cet état de choses s'est encore bien aggravé depuis 1840.

fortement ébranlée. L'autorité paternelle, dont la monarchie avait voulu augmenter le pouvoir en lui accordant le droit d'exhérédation et même celui de déportation à *la Désirade*, n'est plus restée qu'une vaine puissance, allant s'affaiblissant chaque jour, frappée au cœur par des lois qui toutes tendaient à diviser, à éparpiller, à émanciper, alors que, au contraire, il aurait fallu réunir, concentrer, organiser..... Pendant cette triste et odieuse époque, les biens des émigrés furent confisqués d'abord et vendus ensuite. De ce jour-là, la division de la propriété ne rencontra plus de bornes, le fléau du morcellement fut complet... Ce fut par toute la France comme une vaste et dégoûtante curée... »

Fénélon fait dire à Mentor, dans son Télémaque : « Il » ne faut permettre à chaque famille, dans chaque classe, » de pouvoir posséder que l'étendue de terre absolument » nécessaire pour nourrir le nombre de personnes dont elle » est composée. Cette règle étant inviolable, les nobles ne » pourront faire des acquisitions sur les pauvres ; tous au» ront des terres, mais chacun en aura fort peu, et chacun » sera excité par là à les bien cultiver. »

» C'est comme si Fénélon, que nous surprenons ici en flagrant délit de faux socialisme, eût demandé que chaque famille manufacturât ses vêtements et bâtît son logement. »

Voici, selon Cador, quels sont les résultats du morcellement des propriétés sur l'agriculture.

Notre agriculture, dit-il, est dans un tel état d'infériorité, que cent familles qui s'y livrent n'en nourrissent que trente autres en dehors d'elles-mêmes, tandis qu'en Angleterre, elles en nourrissent trois cents..... Il conste que le rendement de tout grain était, en France, avant 1789, de douze pour un de semence, et qu'il n'est plus, terme moyen, que de six... que la France produit par an 1 hecto. 72 litres de froment pour chaque habitant, et l'Angleterre (pays de

substitutions, de droit d'aînesse et de grande propriété), 4 hectolitres. Le reste de la nourriture de chaque habitant se compose, chez nous, d'autres grains et d'aliments d'une qualité inférieure, d'où suit le dépérissement de la santé publique..... De déceptions en déceptions, le cultivateur cherche les produits le plus en rapport avec la stérilité de la terre; il arrive à la pomme de terre (ce trompe-faim), cette tentative *in extremis* d'un cultivateur aux abois devant une terre qui agonise..... Sous Louis XIV, il y avait pour chaque Français 120 livres de viande à consommer par an. En 1805, il y en avait 70; aujourd'hui, la moyenne est réduite à 40 livres. La portion de viande assignée à la nourriture du soldat n'est que la moitié de ce qu'elle était sous Louis XIV; la ration de pain est inférieure aussi..... Avec la propriété féodale, d'abord plus pastorale qu'agricole, domine le système de la jachère, qui est à la terre ce que le repos et le sommeil sont à l'espèce humaine; c'est la base de l'agriculture..... N'en déplaise aux agriculteurs de cabinet, aux rêveurs du coin du feu et aux savants agronomes qui publient de gros volumes, l'agriculture pastorale qui est la plus simple, de beaucoup la moins coûteuse, est aussi la plus productive et la plus économe des forces de la terre. Il faut se hâter de la reprendre, si nous ne voulons pas très-prochainement voir subir à la France la famine qui décime la malheureuse Irlande..... Dans ce dernier pays, les domaines, tout en restant intacts entre les mains du propriétaire, sont encore plus morcelés, comme culture, que le sol de la France. Aussi la misère y est-elle à son comble... L'Espagne même est bien au-dessus de la France sous le rapport des subsistances. M. Jacob, délégué du parlement anglais, pour constater l'état de l'agriculture dans les divers Etats de l'Europe, met la France à l'avant-dernier rang... »

« L'agriculture anglaise n'a point usé du crédit pour se

transformer et arriver au degré de supériorité incontestable qui la distingue. Lorsque les Danois envahirent l'Angleterre, ils la soumirent à leur système féodal absolu, et la propriété a peu varié dans ce pays depuis lors. Aussi voyons-nous l'agriculture anglaise prospérer alors que la nôtre périclite; ce n'est pas un peuple aussi intelligent que le peuple anglais qui viendra demander la division des propriétés, l'émiettement du sol!..... Le crédit foncier aurait pour premier effet de hâter, s'il est possible, le grand travail de décomposition et d'éparpillement de notre sol (1). Ce serait un nouvel aliment donné à cette rage de possession, à cette manie de propriété qui ruine tant de gens, tout en nous privant de nos plus précieuses ressources.....

» La question du morcellement excessif de la propriété touche à de puissants intérêts; c'est la source de notre alimentation; toutes nos subsistances viennent de là. Ce qui est plus grave encore, c'est qu'il y a connexion, solidarité intime entre la propriété et la famille. Les lois révolutionnaires n'ont donc pas seulement touché au sol; mais elles ont frappé le foyer domestique, ce sanctuaire inviolable de la paix et du bonheur. Détruire la solidarité de la famille, les liens moraux qui engagent les enfants les uns avec les autres, en les forçant de se disperser, en créant entre les frères des intérêts opposés et souvent inconciliables, c'est vouloir le renversement de ce qu'il y a de plus saint, de plus tutélaire; c'est détruire la plus solide garantie du repos public; c'est anéantir l'ordre. Ceux qui crient avec juste raison au communisme, en voyant les prétendus réformateurs modernes tenter leur œuvre de décomposition et de barbarie, ne savent pas que le Code

(1) Cette prévision s'est réalisée : depuis l'époque où ce crédit a été établi (1852), le travail du morcellement s'est singulièrement accéléré.

civil est, en certains points, plus communiste que toutes les utopies criminelles dont on souille nos discussions.....

» La propriété se meurt, le Code civil est plus communiste que toutes les utopies modernes qui veulent changer la société. En votant la loi de succession, et en permettant la division du sol sans tracer de limites infranchissables, les législateurs de notre première révolution ne se doutaient pas qu'il faudrait moins de cinquante ans pour bouleverser la société de fond en comble et arriver par ce fait aux terribles conséquences de cette stupide utopie qu'on nomme la loi agraire. — Il y a par ci par a dans les lois françaises certains articles qui au premier aperçu semblent innocents, et n'en renferment pas moins le principe des plus funestes dévastations......

» L'Empire a corroboré, en l'affermissant, la législation de la constituante sur la propriété et les successions..... . La révolution de Juillet, qui a poussé le culte des intérêts matériels jusqu'à l'égoïsme, a puissamment aidé le morcellement des terres, avec l'idée bien fausse et bien funeste que plus il y aurait d'intérêts engagés, plus la propriété serait divisée, plus les masses auraient d'intérêts de toutes sortes à conserver, plus il y aurait de stabilité. Le 24 Février a montré ce qu'il fallait penser de cette théorie.... La possession crée des besoins et des charges, il ne se fait pas une loi qui ne touche de près ou de loin à la propriété. Et c'est précisément pourquoi le peuple devenu propriétaire a poussé si avant l'esprit d'examen et de discussion...

» Ce n'est pas connaître la France que de ne voir le danger que dans les villes manufacturières aux populations ouvrières agglomérées. Les sentiments de haine et d'envie qui fermentent dans les campagnes sont bien autrement à craindre. L'accaparement et le morcellement progressif du terrain donnent la mesure du travail souterrain auquel

coopèrent avec ensemble dix-huit millions de paysans payant 25 francs d'impôt en *maximum*. La guerre de la bourgeoisie avec l'aristocratie n'a été qu'un jeu d'enfant, comparée à la lutte sourde et innommée du paysan contre le bourgeois. Il faut n'avoir pas habité la campagne pour méconnaître le travail d'envahissement qui s'accomplit sans cesse et par tous les moyens possibles.......

» La persistance dans un système si funeste vient principalement des 80,000 gens de loi qui ont été les auxiliaires de tous les gouvernements qui se sont succédé en France depuis cinquante ans. Ce n'est pas une petite chose pour une nation que d'avoir à enrichir tous les quinze ans, terme moyen de l'exercice d'un fonctionnaire civil, une armée de 80,000 hommes, dont les appointements et les bénéfices sont pour la plupart du temps le résultat des mutations, des procès, des adversités et de la ruine du plus grand nombre. Le budget de cette phalange donne la mesure exacte de l'état de souffrance et de ruine des affaires d'un pays. L'augmentation progressive du prix des charges indique forcément, les taxes étant toujours les mêmes, un accroissement considérable dans le chiffre des affaires de toute nature qui passent entre les mains de ces 80,000 gens de loi. Sous les gouvernements qui se sont succédé en France depuis 1793, on appelait cela de la prospérité matérielle ; on glorifiait un état de choses qui avait fait décupler les procès, les ventes, la dette hypothécaire, les expropriations.......

» L'enregistrement, qui en 1816 rendait 106 millions, en 1847 rendait plus de 200 millions........ (1). Les octrois qui en 1831 rendaient 54 millions, en 1847 montaient à

(1) Il est porté pour 395 millions au budget de 1863. En 1788 il rendait 38 millions. L'impôt foncier, pour 1863, monte à près de 500 millions, et l'octroi de Paris seul à 79 millions.

88 millions (*Paris excepté*). Aussi, pour faire face à de folles dépenses, à des engagements ruineux, les villes poussées dans cette voie par le gouvernement de Juillet, fidèle à son détestable système d'escompter l'avenir pour engager le présent, ont spéculé sur tous les besoins, sur tous les désirs, sur tous les vices. Les sept péchés capitaux ont un compte ouvert chez M. le receveur municipal, ce qui est de toute justice. L'esprit moderne se montre dans les villes sous son véritable jour. Il se résume en deux mots : *égoïsme* et *vanité*....... »

Cador invoque l'autorité du célèbre Malthus pour montrer combien un tel système favorise l'établissement du socialisme et ce que peut en attendre la liberté.

« M. Malthus, dit-il, affirme, avec l'autorité d'un homme d'un immense talent, que ce système (du morcellement des terres) doit amener le gouvernement à être seul propriétaire...... Si la loi de succession continue à régner en France, dit-il, il n'y aura plus guère dans un siècle d'autres personnes riches que celles qui recevront un salaire du gouvernement........ Un pays soumis à cette législation semble être la patrie naturelle du despotisme militaire. »

On a sur ce point l'exemple de l'Empire romain, soumis à des lois de ce genre.

NOTE XI.

SUR LA NATURE DE L'AUTORITÉ SOUVERAINE.

(§ 339, *p.* 554.)

A la doctrine que nous avons exposée, d'après les meilleurs publicistes, sur la nature et l'établissement de l'autorité, certaines personnes opposent un système que nous croyons devoir discuter ici pour mieux éclairer la question : en voici d'abord l'exposé sommaire.

1° Les philosophes dont il s'agit rejettent d'abord la distinction que nous avons faite entre l'autorité concrète et l'autorité abstraite. Ils regardent celle-ci comme une pure création de l'esprit qui ne représente aucune réalité existant en dehors de notre pensée, opinion qu'ils étendent du reste à tous les êtres logiques ou moraux.

2° En conséquence, ils n'admettent point les propriétés que presque tout le monde reconnaît à l'autorité abstraite, et surtout à la souveraineté; comme d'être une, indivisible, absolue... Mais ils ne jugent des qualités de l'autorité que d'après les déterminations différentes que lui donne, dans l'ordre concret, la diversité des régimes politiques.

3° Ils rejettent à la vérité, comme impossible et chimérique, l'hypothèse de Rousseau, qui fait naître la société civile d'un contrat général formé *à priori* et d'un seul coup par toute la multitude. Ils repoussent de même la souveraineté primitive du peuple, telle qu'elle est défendue par Suarez, dont ils reconnaissent les contradictions sur cette matière. Mais là où ne se trouve pas un titre strictement et purement naturel au pouvoir, comme la paternité, ils font dériver la société elle-même et la souveraineté d'un ensemble de pactes individuels. Ils s'accordent en cela avec Haller, expliquant comme lui le développement de la cité par les adhésions individuelles et successives qui rattachent beaucoup de personnes à une société d'abord restreinte et purement naturelle, comme la famille. C'est bien là, en effet, du moins en partie, le développement historique de la cité, tel à peu près que nous l'avons exposé nous-mêmes. Mais c'est de son explication philosophique qu'il s'agit ici, et celle-ci suppose un point de vue différent.

4° Comme conséquence de ce qui précède, ils assimilent complétement le droit d'autorité au droit de propriété,

quant à la manière de les acquérir et de les perdre, ne reconnaissant de différence que dans leurs fins diverses; et selon eux Dieu n'intervient pas d'une manière plus spéciale dans la constitution du droit d'autorité que dans celle du droit de propriété.

5° Ils pensent que le droit d'autorité, comme celui de propriété, cesse dans le cas d'extrême nécessité, qui est ici le cas d'une tyrannie excessive, tendant à la ruine entière et à la destruction de la cité. Hors ce cas, le sujet ne peut pas plus retirer l'autorité qu'il ne pourrait révoquer la donation d'une terre, car le prince la possède également à titre de justice.

6° La souveraineté n'est à leurs yeux autre chose que la somme des droits que les sujets ont accordés au prince sur eux-mêmes par des pactes individuels, au moins tacites ou présumés, ou à d'autres titres qui seraient capables de transmettre la propriété. Si la somme de ces concessions n'est pas assez grande pour que ceux qui dirigent l'Etat puissent le gouverner facilement, celui-ci est en péril et doit être considéré comme mal constitué. Néanmoins, cette somme de pouvoirs ne peut être étendue au-delà sans le consentement des sujets, mais on peut présumer celui-ci en cas de nécessité.

7° Quoique les hommes, pris individuellement, ne possèdent point en eux-mêmes la souveraineté, ils peuvent cependant la constituer dans un autre sur eux-mêmes, en renonçant en sa faveur à une partie de leur indépendance. L'obligation fondamentale de la loi naturelle étant présupposée, il n'est pas plus nécessaire ici de recourir à Dieu que quand il s'agit de transmettre par contrat une propriété, car l'autorité n'est qu'un droit sur une chose qui appartiendrait au sujet; s'il ne s'en était dépouillé par le titre qui constitue cette autorité.

8° Le droit du glaive lui-même ne demande pas davantage une intervention spéciale de Dieu. Il n'est qu'une conséquence naturelle de la souveraineté formée par les concessions individuelles dont on a parlé. Cette conséquence résulte du droit que le tout a sur ses parties pour son propre avantage. Ainsi, dans cette opinion, le droit de vie et de mort ne paraît être dans la société que le droit de se défendre en cas de nécessité; mais ce n'est point une *juridiction punitive* proprement dite : conséquence contraire, il faut l'avouer, au sentiment commun de presque tous les publicistes jouissant de quelqu'estime.

Tel est le résumé du système que nous allons discuter article par article.

I. — Quant au premier, c'est à tort que l'on attaque la distinction si universellement admise de l'*abstrait* et du *concret;* et quoique les choses abstraites n'aient point, comme telles, une existence substantielle, on ne peut néanmoins les considérer comme un pur néant, sans tomber dans l'erreur des nominaux. Tout droit considéré en lui-même est un être moral, qui entre dans la catégorie des accidents relatifs. Il ne peut, il est vrai, exercer sa force qu'à l'état concret ou dans un sujet physiquement existant; mais cependant on le conçoit comme une chose distincte de ce sujet et ayant ses conditions d'être et ses propriétés qui donnent matière à beaucoup de principes, de raisonnements et de propositions pratiques. Si l'on supprime tout cela comme des chimères, sous prétexte que cela n'a point hors du sujet d'existence physique et substantielle, c'en est fait de presque toute la métaphysique. Si donc le droit de propriété, par exemple, est admis par tout le monde comme une réalité, quoiqu'il n'ait ni image sensible, ni existence physique hors du sujet, on doit reconnaître de

même le droit d'autorité comme quelque chose de réel dans l'ordre intelligible.

II. — Ceci nous met déjà sur la voie de la réponse à faire au second article.

Les êtres moraux, comme *le droit, l'autorité*, ont leurs conditions d'être et leurs propriétés, ayant, comme eux, une réalité *sui generis* et proportionnée à leur nature. Ainsi le droit de propriété, pris en soi et abstractivement, est considéré par tous comme un droit un, plein, absolu ; quoique dans l'ordre concret il puisse être divisé en plusieurs parties et entre plusieurs personnes, dont l'une, par exemple, possède seulement le fonds, une autre les fruits, une troisième le simple usage. Il en est de même du droit d'autorité ou de souveraineté. Quoiqu'en pratique et quant à son exercice, il puisse être partagé diversement entre plusieurs personnes, cependant, considéré en lui-même, presque tout le monde le reconnait avec raison comme un droit un, absolu et indivisible, parce que tous ceux qui y participent en quelque chose ne forment ensemble qu'une personne morale, dépositaire de toute la souveraineté. Cette manière de considérer les choses sert de base à toute la doctrine relative à la constitution de la cité, à ses diverses formes et aux explications de l'ordre politique données par tous les auteurs qui s'accordent en ce point, lors même qu'ils diffèrent dans tout le reste. Or il ne semble pas prudent d'abandonner le sentiment commun et le langage universellement reçu, à moins d'une nécessité pressante que rien n'indique ici.

III. — Quant au troisième article, c'est avec raison sans doute que les auteurs de ce système rejettent la souveraineté populaire au sens de Rousseau, et même au sens plus adouci des scholastiques, comme nous le montrons ailleurs. La manière dont ils expliquent avec Haller le développe-

ment historique de la société, est juste aussi. Mais quant à son explication philosophique, ils tombent dans les mêmes inconvénients que cet auteur, que nous avons aussi signalés dans un autre endroit. Comme lui, ils n'expliquent que d'une manière incomplète la nature, la dignité et les droits de la souveraineté, en ne reconnaissant en elle rien de plus que la force qui provient de conventions privées.

IV. — En ce qui touche au quatrième point; l'acquisition et la perte du domaine et de l'autorité ont à la vérité une grande analogie, quant à la détermination de la personne en qui le droit réside. Mais s'il s'agit de la constitution ou de la création du droit en lui-même, on découvre entre ces deux choses une différence qui doit faire attribuer à Dieu la création et surtout la transmission du droit d'autorité d'une manière plus spéciale que quand il s'agit du domaine. Celui-ci, en effet, est un droit sur des choses inanimées qui, étant supposée la donation générale que Dieu a faite au genre humain, deviennent propres à chacun par le fait de l'occupation. Ce fait complète et détermine dans telle personne la constitution du droit de propriété ébauchée par le fait divin de cette donation. Ici donc le droit en lui-même est bien constitué de Dieu; mais il est déterminé dans telle personne par le fait humain de l'occupation. Cela fait, ce droit peut être transféré à d'autres par les contrats ou autres moyens analogues; mais il n'est plus créé de nouveau, car Dieu l'a constitué une fois pour toutes à l'origine.

De même les obligations personnelles qui se forment tous les jours entre les hommes par des pactes ou des faits, sont déterminées en telles personnes par ces circonstances; mais la substance de l'obligation découle directement de la loi naturelle divine. Elle est créée par la volonté de Dieu, pour être appliquée par les faits

humains. Tout droit, comme on le voit, dépend donc de Dieu dans son origine. Mais l'autorité a ceci de spécial, qu'elle atteint plus directement la volonté et la liberté des hommes, objets plus nobles que la matière des autres droits et qui, à cause de cela, doivent être regardés comme soumis à une influence plus directe de sa part. L'autorité, en effet, consiste proprement dans le droit d'*obliger*, et toute obligation a son principe radical dans la volonté de Dieu, ainsi qu'on l'a démontré dans la première partie. De là les volontés humaines ne peuvent être soumises à autrui par le simple fait de l'occupation, comme les choses matérielles. Il faut un autre titre de sujétion ; et, bien que tout titre d'obligation soit toujours fondé en dernière analyse sur le droit naturel ou divin, la nécessité de cette base est encore plus grande ici que quand il ne s'agit que du domaine privé. C'est pour cela que Dieu semble s'être réservé d'une manière spéciale la constitution et la collation de l'autorité : *Non est potestas, nisi à Deo, quæ autem sunt, à Deo ordinatæ sunt.* (Rom. XIII.) Aussi, quoique le droit de souveraineté, qui ne peut provenir, au moins dans son intégrité (quant au droit de glaive par exemple), d'une concession de l'homme, soit déterminé et fixé dans telle personne par des faits humains; c'est toujours Dieu cependant qui le constitue en général comme un être moral, et qui le confère ensuite directement à la personne désignée, lui donnant ainsi l'institution proprement dite qui complète son élection.

Supposer que cette collation de l'autorité a été faite d'abord à la multitude, qui, de l'aveu de tous, ne peut ni en user, ni la retenir, est une hypothèse gratuite et contradictoire, qui ne sert qu'à multiplier les êtres sans nécessité, comme nous le montrons ailleurs.

L'occupation matérielle d'une chose corporelle suffit

pour en établir le domaine; et il se transfère ensuite par la simple volonté humaine, de laquelle cette chose dépend alors entièrement; puisque la propriété renferme le droit d'*user* et d'*abuser*. Mais il en est autrement de l'autorité, qui n'existe pas comme le domaine pour le bien du seul possesseur, et qui offre d'avantage l'image de la puissance divine, dont elle est une participation. La diversité de fins dans ces deux droits met entre eux d'autres différences qui assignent à l'autorité un rang plus élevé qu'au domaine, un rapport plus étroit avec la puissance divine, et par conséquent une dépendance plus directe de Dieu, dans l'acquisition que l'homme en fait.

V.—Nous ne parlerons point ici de la perte de l'autorité ni de la comparaison que l'on établit entre elle et le domaine pour le cas d'extrême nécessité, parce que nous avons traité cette question ailleurs (450). Disons seulement que cette comparaison est juste, en ce point que le possesseur légitime de l'autorité ne peut pas plus en être dépouillé sans une juste cause, que le propriétaire, de son champ, et qu'il y aurait également, dans les deux cas, violation de la justice.

VI. — Par rapport au sixième article, il est vrai que les volontés et les conventions des hommes ont une certaine influence sur la détermination des formes de l'autorité politique, et de la mesure de pouvoirs concédée à chacun des individus dont se compose la personne morale du souverain dans certains régimes. Mais néanmoins la souveraineté prise en elle-même, avec tous les droits dérivant de sa nature (qu'ils soient ou non réunis sur une même tête, peu importe ici), la souveraineté, dis-je, ne peut être considérée simplement comme la somme des concessions supposées faites par chacun des sujets. La raison en est que plusieurs de ces droits, celui du glaive par exemple,

celui d'exiger des soldats le sacrifice de leur vie, etc., n'appartenant point aux sujets, ni chacun, ni tous ensemble, n'ont pu en faire la concession. Une autre raison, c'est que ces prétendues concessions ne sont le plus souvent que des hypothèses sans réalité, imaginées seulement pour le besoin de l'explication philosophique dans le système qui veut tout appuyer sur la volonté des sujets. La chose est manifeste pour les enfants, qui se trouvent soumis dès leur naissance sans leur consentement à une autorité préexistante. D'ailleurs quand il s'agit, non plus de quelques personnes, comme dans notre explication historique, mais d'une multitude; cette somme de pactes individuels devient en pratique une supposition absurde de l'aveu de nos adversaires.

Le système que nous combattons confond ici les variétés de l'ordre concret, dans lequel le supérieur peut n'avoir qu'une unité morale, avec la simplicité de l'ordre abstrait, où l'on conçoit la souveraineté en elle-même comme un être moral, un et absolu. C'est le sophisme qui consiste dans le passage d'un genre à un autre. — La conclusion de ce qui précède est que le consentement des sujets n'est pas toujours requis pour changer un ordre politique qui, lui-même, ne procède pas toujours de leur libre volonté.

VII.— Quant au septième article, chacun peut, il est vrai, abdiquer sa propre indépendance en beaucoup de choses, et concéder ainsi, par rapport à lui-même, plusieurs des droits qui se trouvent dans le souverain; mais il ne peut faire cette concession par rapport aux autres ou à la multitude. D'ailleurs elle ne peut s'étendre à tous les droits qui constituent la souveraineté complète. L'explication tirée de ces concessions est donc insuffisante; et il est faux que l'autorité ne possède que ce qui se trouverait dans les sujets s'ils ne l'avaient pas aliéné. Elle a aussi autre chose,

qu'elle tient de Dieu seul, le droit du glaive, par exemple, qui prouve invinciblement son institution divine.

L'autorité naît tout à la fois de l'essence de la société et de la volonté du Créateur, principe de toute obligation. (Taparelli, *Corso elementaré,* § 126.) Quant aux concessions dont il s'agit ici, elles servent surtout à déterminer la personne (ou les personnes) à laquelle les hommes préfèrent se soumettre, en vertu de cette nécessité naturelle d'une autorité. Et ils se soumettent alors, selon l'étendue, non seulement du droit qu'ils concèdent eux-mêmes; mais encore de celui que Dieu confère en plus à la personne ainsi choisie; comme le droit de vie et de mort. Si le souverain établi est collectif, Dieu confère le pouvoir à cet être moral, de manière que chacun des membres qui le composent puisse exercer en quelque sorte *jure divino*, la portion d'autorité qui lui revient.

VIII. — Sur le dernier article, il faut dire que le droit du glaive est à la vérité une exigence naturelle de la société, qui ne pourrait subsister sans lui; mais c'est pour cela même qu'il faut le faire dériver de Dieu, auteur de la nature et de la société. Car si on fait abstraction de l'autorité divine, le tout pourra bien prévaloir sur la partie quant à la force, mais non quant au droit. Réduire à un simple *droit de défense*, comme le font les adversaires, *la juridiction pénale,* c'est confondre toutes les notions du droit public; car tous les publicistes de quelque autorité, ont distingué soigneusement ces deux choses et ont cru trouver dans ce droit de juridiction suprême, indice de l'intervention divine, un argument péremptoire contre l'hypothèse impie du contrat social.

Ce que nous venons de dire semble suffire pour expliquer et réfuter en tant que besoin le système qui fait le sujet de cette note.

ERRATA DU PREMIER VOLUME

Pages	lignes	corrigez	lisez
IV	9	prêtés	prêté
Id.	25	efforcés	efforcé
VI	16	produits	produite
6	19	difficiles	difficiles,
13	26	facilement	fatalement
20	3-4	qui, changeant	qui changent
49	9	Varon	Varron
55	23	qu'il	qui
60	9	ce que	que
61	4	modèle	mobile
64	22	*corpora*	*corpore*
Id.	24	*absquæ*	*absque*
81	15	indépendamment	dépendamment
85	3	fin nécessaire	fin est nécessaire
Id.	22	bien	lien
94	20	moral à	moral, à
107	20	objets, des	objets des
Id.	21	l'ordre, dans	l'ordre dans
124	19	rationnalistes	rationalistes
131	30	*amplicis*	*ampliùs*
131-2	31-1	*quam vis*	*quam-vis*
132	24	*qui*	*quia*
Id.	25	*exigit, ut*	*exigit ut*
Id.	*Id.*	*illicita dicantur*	*illicita, dicuntur*
Id.	27	*veri*	*verò*
Id.	28	*pefectionis*	*perfectionis*
133	4	elles	elle
137	12	de celle-ci.	de ce principe.
168	10-11	qu'il rend	qu'elles rendent
170	17	autre question	autre, la question
172	10	fors	for
180	23	dans	sans
181	30	toute la possibilité	toute possibilité
202	19	*vetens*	*vetans*
206	29	toux	tous
207	16	ces	ses
214	12	*catholic*	*cattolica*
216	29	*proprio*	*propriæ*
Id.	*Id.*	*præciperet oportet*	*præciperet : oportet*
217	27	*continebit unusque*	*continebit; unusque*
220	30	qui dépendent	qui, dépendant
227	27	*singulares, actus*	*singulares actus*
237	20-21	fondamentaux. Les conclusions	fondamentaux; les conclusions
241	26	soi	soit
252	10	actions personnelles	action personnelle

Pages	lignes	corrigez	lisez
267	30	*utilitate*	*utilitati*
272	30	*principis*	*principiis*
278	24	dépendante	dépendant
314	28	théologies morales	théologie morale
315	11	les	le
320	6	et à la fois plus	et plus
343	10	supposons	supposant
356	20	à laquelle	auxquelles
387	15	qui sont	qui nous sont
399	25	1770. La série	1770, la série
411	14-24	ce qu'il plaît	ce qui plaît
419	22	*l'Eglise en face*	*l'Eglise romaine en face.*
Id.	27	fruits	fruit
420	24	ARTICLE II	ARTICLE V
431	29	*Defensis*	*Defensio*
436	11	fondées	fondée
451	29	agri-culture pratique	agri-culture, comme
456	26	*Satire* 2. 1.	*Politique,* L. 1, C. 4 et 6.
477	12	*existamentur*	*existimantur*
484	24	terminer toute	terminer, toute
492	4	d'instances	d'insistance
493	30	leurs puissances	leur puissance
503	18	devrait surtout,	devrait, surtout
505	17	Ce régime	Le régime
Id.	24	populations	population
512	5	Chulichon	Rubichon
515	19	l'application	l'explication
517	13	bien	lien
521	27	*quid*	*qui*
522	2	*exitimant*	*existimant*
527	17	ces deux êtres	ces êtres
534	7	sexes,	sexe,
536	30	, etc. Ce	etc.... : ce
543	18	capable	capables
552	7-8	*organisme*	*organicisme*
575	1	pourra	pourrait
580	19	les rapports	des rapports
581	6	volontés	volonté
Id.	7	principes	principe
585	20	animé	aimé
Id.	26	*deceptis*	*deceptus*
586	21	*Et faciet*	*Et faciat*
Id.	27	*creavit*	*creavi*
598	6	célèbre sur	célèbre, sur
599	30	se rend	se sent
612	24	sous	sur
628	3	subsistantes	subsistante
Id.	13	*Lejult*	*Lejault*

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES

DANS LE PREMIER VOLUME

LIVRE II

LIVRE III

LIVRE IV

LIVRE V

SECONDE PARTIE

EXPOSITION

LIVRE VI

LIVRE VII

APPENDICE

Notes et éclaircissements.

Ch. OBERTHUR, à Rennes. — Mon à Paris, rue des Blancs-Manteaux, 35.



